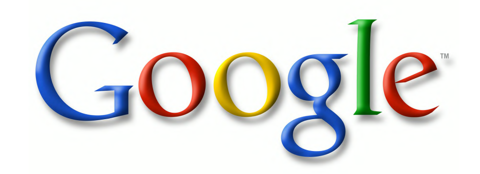



יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FUNDATA MDCCCVII
PS. CXIX
JOH. XVII
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ



B. SPINOZA.

B. v. Spinoza's

sämmtliche Werke.

Aus dem Lateinischen

mit dem

Leben Spinoza's

von

Berthold Auerbach.

[illegible]



Stuttgart:

J. Scheible's Buchhandlung.

1841.



B. v. Spinoza's
sämmtliche Werke.

Aus dem Lateinischen

mit dem

Leben Spinoza's

von

Berthold Auerbach.

Erster Band.



Stuttgart:
J. Scheible's Buchhandlung.
1841.

Vorrede.

Dem denkenden Publikum des deutschen Vaterlandes übergebe ich hiemit eine Uebersetzung der Werke Spinoza's; ob sie zweck- und zeitgemäß, muß der Erfolg und die öffentliche Stimme entscheiden. Die Philosophie tritt aus der Schule heraus in das bewegte Leben als bewegender Geist, die Weltweisheit wird zur Lebensweisheit; nur Finsterlinge, feige oder selbstische Feudalisten können noch wollen, daß der höchste Lebensgeist die todte Sprache der Gelehrten spreche.

Deutschland, die Hochschule der Philosophie, hat deren Ursprung in Spinoza anerkannt, es muß daher von hoher Bedeutung seyn, ihn stets allgemeiner in seiner Reinheit und Ursprünglichkeit zu erkennen; möge die vorliegende Uebersetzung dazu beitragen.

Ich habe diese Uebersetzung mit der strengen Pietät ausgearbeitet, die das Original einflößt, ich habe mich genau und treu an dasselbe zu halten und dabei möglichst deutsch zu schreiben gesucht; ich erkenne indeß sehr wohl, wie Vieles hiebei noch zu wünschen übrig ist, und werde mich bei meiner etwaigen künftigen Auflage bemühen, die Uebersetzung des hohen Originals immer würdiger zu machen.

Von vorhandenen deutschen Uebersetzungen habe ich die in vielem Betracht treffliche, obgleich auch mitunter fehlerhafte Uebersetzung der Ethik von Schmidt (Berlin 1811) in der entsprechenden Wiedergabe der Begriffsbestimmungen manchfach benützt.

In der Biographie habe ich mich bemüht, alles Zerstreute kritisch zu ordnen, das Anekdotische wie das Allgemeine zu vereinbaren, da sich nur so ein historisches Bild allseitig herausstellen läßt.

Schließlich stehe hier noch eine Uebersicht der Quellen zur Biographie:

1. **La Vie de Benoit de Spinosa tirée des écrits de ce fameux Philosophe et du**

témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement, par Jean Colerus, Ministre de l'Eglise Luthérienne de la Haye. (à la Haye 1700.)

Diese Biographie, die sich auch bei den lateinischen Ausgaben von Paulus und Gfrörer befindet, habe ich der nachstehenden vielfach zu Grunde gelegt. Es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß Coler, trotz seiner heftigen Invektiven gegen Spinoza, doch ein Anhänger desselben war; ist dieß nicht der Fall, so ist die Naivetät zu bewundern, mit der Coler, der eine Gegenschrift schreiben wollte, die herrlichste Apologie liefert.

2. De tribus impostoribus magnis liber cura editus Christiani Kortholti etc. editio secunda cura Sebastiani Kortholti (Hamburgi 1700).

Hier ist besonders die Vorrede des zweiten Herausgebers, die schon Coler citirt, von Bedeutung. S. Kortholt, der ein wirklicher Gegner Spinoza's, sammelte im Haag Notizen über sein Leben.

3. Bayle, Dictionnaire ph. Art. Spinoza.

Auch Bayle hat viele Details gesammelt, und so wenig man es sonst erwarten mag, aus seinen Raisonnements scheint hervorzugehen, daß auch er ein wirklicher Gegner Spinoza's war. Manche seiner historischen Angaben hat schon Coler berichtigt, und ich habe Gelegenheit gefunden, dieß noch bei einigen Andern zu thun.

4. La vie et l'Esprit de Mr. Benoit de Spinoza.

Diese Biographie ist in der Ursprache bis jetzt noch gewissermaßen Manuscript, sie wurde zwar gedruckt, aber nur 70 Exemplare davon abgezogen; eine Vorbemerkung nennt einen Schüler Spinoza's, einen Arzt, Namens Lukas, als Verfasser. C. H. Heydenreich hat seinem Buche: Natur und Gott nach Spinoza (Leipzig 1789), eine Uebersetzung dieser Biographie beigefügt. Ich habe früher in Stuttgart ein im Privatbesitze befindliches und neuerdings das auf der Heidelberger Universitäts-Bibliothek befindliche Manuscript verglichen, und finde diese im Wesentlichen, einzelne Raisonnements ausgenommen, mit dem von Heydenreich

benützten gleich, indeß ist die Uebersetzung H.'s zu frei und ungenau.

Paulus hat auch die 1719 und wieder 1735 mit dem Druckort Hamburg erschienenen Schrift: La vie de Spinosa, par un de ses disciples etc. verglichen, und dieß mit der Lukas'schen Biographie wesentlich gleich gefunden.

Die Ekstase läßt Lukas zu keiner besonnenen historischen Darstellung kommen, und während Coler so sinnig und taktvoll uns die schönsten Thatsachen überliefert, vergißt Lukas in seinen Pikanterieen und seiner Begeisterung die einfachsten Data anzugeben. — Ueberhaupt haben die Freunde Spinoza's die Geschichte seines Lebens mit einer traurigen Fahrlässigkeit behandelt, die Notizen in der Vorrede zu den nachgelassenen Schriften sind sehr dürftig, und aus den Briefen ist das Persönliche meist ausgemerzt.

5. **Réfutation des erreurs de Benoit de Spinosa par Mr. de Fénélon, Archevêque de Cambray, par le P. Lami, Bénédictin, et par le Comte de Boullainvilliers, avec la vie de Spinosa, écrite par Mr. Jean Colerus**

etc. augmentée de beaucoup de particularités, tirées d'une Vie Manuscrite de ce Philosophe, faite par un de ses Amis. (à Bruxelles 1731).

Boullainvilliers ist unter dieser Maske ein entschiedener Anhänger Spinoza's, die aus dem Lukas'schen Manuscripte von ihm gemachten Zusätze befinden sich ebenfalls in den Ausgaben von Paulus und Gfrörer, und in ersterer befinden sich außerdem noch viele dankenswerthe biographische Notizen.

Mainz, den 6. August 1841.

Berthold Auerbach.

Das Leben Spinoza's

von

Berthold Auerbach.

Helden und Staatsmänner verfolgt das offene Auge der Geschichte leicht in ihren Zügen und Operationen; hat die Forschung ermittelt, der Geist combinirt, so hat das Gedächtniß nur zu empfangen, die Phantasie zu gestalten, der Gedanke, die innere Handlung, liegt uns hier in der äußern Thatsache vor. Anders verhält es sich mit dem Leben von Dichtern und Philosophen, den Männern der unmittelbaren Geistesthat; wenn sich das Wirken der Helden und Staatsmänner in geschichtlichen Denkmalen herausstellt, so stellt es sich hier in den Gedanken selbst dar; dort kann man Kriegszüge und Friedensunternehmungen verfolgen ohne Held, ohne Staatsmann zu seyn, hier müssen wir all die Gedankenkämpfe noch einmal mit durchkämpfen, all die Siege noch einmal mit erringen, wir müssen nachdichten, nachdenken; die Erkenntniß liegt nicht äußerlich in der Thatsache, sondern innerlich in der selbsteigenen Geistesthat; das Verständniß liegt dort vielfach in dem persönlichen Leben des historischen Mannes, das mit seinem öffentlichen Wirken und mit den Begebenheiten seiner Zeit verschlungen ist, hier stellt es sich unmittelbar in den Werken des Geistes dar, der Maßstab ihrer Wahrheit liegt in der Folgerichtigkeit ihrer Erkenntniß, die Urheber reiner Geisteswerke

können als mythische Personen gelten, während doch die Wahrheit dieser Werke ganz dieselbe bleibt — und so kömmt es, daß wir von den Männern der reinen Geistesthat, von Dichtern und Philosophen, oft wenig oder gar keine Kunde ihres persönlichen Lebens haben, und nichts desto minder die ewigen Wahrheiten ihrer Werke erkennen und verstehen (Shakespeare, Nibelungen, Homer, Psalmen ꝛc.).

Mit dem Interesse an der unmittelbaren Wahrheit, die uns Dichter und Philosophen bieten, tritt aber auch bald das für die mittelbare oder historische hervor; wir möchten auch hier gerne nächst dem Maßstab der innern Wahrheit auch den der äußern Wirklichkeit gewinnen, wir fragen nach ihren Erlebnissen und Schicksalen, wir fragen: welche zufällige oder nothwendige Thatsache war die Grundlage oder Veranlassung der Geistesthat und hat der Dichter das erlebt, der Philosoph das gelebt, was er uns aufstellt? Nicht blos eitle Neugierde drängt uns diese Frage auf, sondern haben wir das uns hier Dargebotene aus unserer allgemeinen Natur wiedererkannt, sollen wir es dann in unser persönliches Leben umsetzen, so ist die natürliche Frage: wie verhielt sich der Autor selbst zu seinen Geisteswerken? In diesem, seinem eigenen Verhalten, suchen wir einen Leitfaden für das unsrige; und hier stellt sich wieder ein neuer Unterschied zwischen dem Leben des Dichters und dem des Philosophen heraus: der Dichter hat es mit den manchfachen Mischungen der einzelnen Menschennaturen,

wenn auch unter den ewigen und allgemeinen Gesetzen derselben, zu thun, und darum ist es ihm vergönnt, ja ist er sogar genöthigt, aus dem individuellen Leben zu schöpfen; die Kenntniß seines eignen, wie des individuellen Lebens seiner Zeit, bildet daher vielfach den Schlüssel zum Verständniß seiner Werke, auch er ist wie der Held, mehr oder minder persönlich darin verflochten; der Philosoph aber, der die reine und allgemeine Menschennatur erforscht und darstellt, tritt mit der Individualität seiner selbst und seiner Zeit durchaus in den Hintergrund, nur mit dem Geistesleben seiner Zeit, das eben nicht das individuelle, sondern das allgemeine ist, steht er in innigem Zusammenhange. Hat es aber der Philosoph dahin gebracht, den Geist, die reine und allgemeine Menschennatur, die er erkennt und in seinen Werken darstellt, auch in seinem individuellen und unmittelbaren Leben auszudrücken, dann verflicht sich auch hier auf dieser höchsten Stufe wiederum die besondere und endliche Natur des Autors mit der allgemeinen und ewigen seiner Werke, zur Garantie der innewohnenden Folgerichtigkeit tritt noch die äußere historische des persönlichen Charakters, die, wenn auch nicht bestimmend für die Wahrheit an sich, doch das Vertrauen und die Liebe kräftigt, und darum ist das Leben Spinoza's von so hoher und ewiger Bedeutung, weil sein Leben eins mit seinen Werken, weil er selbst der freie Mensch war, den er als Urbild gefunden und als Ideal für ewige Zeiten dargestellt.

Die portugiesischen Juden. Theologie und Philosophie. Biographie und allgemeine Geschichte. Drei Männer.

Die Geschichte der Juden bekundet eine höhere Mission, in ihrer eigenthümlichen Fortdauer, wie in ihrer oft wunderbaren Einfügung in die Geschichte aller Nationen; so bildet sie zu Anfange des 17. Jahrhunderts eine glänzende Episode in der schönen Entfaltung der niederländischen Republik, die sich aus spanischem Joche erhoben hatte.

Die Juden in Spanien seufzten unter dem grausamsten Drucke der Inquisition; zur äußerlichen Annahme des katholischen Christenthums gezwungen, in Staatsämtern und Würden, vielfach in den Grandenstand erhoben, bewahrten sie das Heiligthum ihres angestammten Glaubens nichts desto minder in stiller Andacht, und erbten es auf Generationen fort. Dem krassen spanischen Katholizismus gegenüber mußte die im Judenthum enthaltene reinere Gottesidee, mit der altehrwürdigen Tradition und der Verklärung, durch den gewaltsamen äußern Druck einen heiligen Eifer erzeugen, der in dunkler Stille sich stets tiefer und unlösbarer einwurzelte.

Von Zeit zu Zeit brachte die feinspürende Inquisition immer wieder Verfolgungen gegen die sogenannten Neuchristen auf; überallhin, nach dem Oriente, ja sogar in das päbstliche Gebiet, flüchteten sich die Verfolgten zum offenen Bekenntniß ihres Glaubens. Im Jahre 1603, unter der Regierung Philipps III., kamen die ersten aus Spanien geflüchteten Juden nach Amsterdam. Die

eifrigen Reformirten, die ihre politische Freiheit in und mit der kirchlichen errungen hatten, hielten die Ankömmlinge Anfangs für verkappte Katholiken, sie überraschten sie daher einigemal in ihren Kirchenversammlungen, und als sie nichts Anstößiges fanden, ward ihnen die freie Religionsübung gestattet; der Wohlstand der Niederlande und der Haß gegen Spanien fand in ihnen neuen Zuwachs.* Die Gemeinde blühte rasch auf, mehre Synagogen entstanden, Schulen und Druckereien wurden gegründet, und die portugiesische** Gemeinde zu Amsterdam erlangte fast den ersten Rang unter den europäischen Juden, sowohl durch ihre äußere geschichtliche Bedeutung, als auch weil die Träger der Wissenschaft des Judenthums vielfach in ihrer Mitte standen. Die Amsterdamer Gemeinde nahm auch an den Colonisationen Theil, wodurch die Niederlande ihren Welthandel zu befestigen suchten, sie entsendete eine Filialgemeinde nach Brasilien rc.

In Sitte und Cultus, die den Charakter einer gemessenen Würde trugen, bildeten die Portugiesen eine selbstständige von den übrigen Juden abgeschlossene Genossenschaft, was vielfach auch

* Vgl. Jost, Geschichte der Juden Bd. 8, S. 240 ff.

** Dieß ist die angenommene Bezeichnung für die aus der pyrenäischen Halbinsel ausgewanderten Juden, vielleicht weil ein großer Theil derselben früher nach Portugal gedrängt, nach der Vereinigung dieses Reiches mit Spanien, auswanderten; die hebräische, der Bibel entnommene Benennung ספרדים (Obadja, 20), bezeichnet nach der Annahme der alten Geographen die Einwohner der ganzen pyrenäischen Halbinsel.

darin eine gewisse aristokratische Begründung hatte, daß sie ihre Abstammung aus dem königlichen Stamme Juda ableiteten, und noch heutigen Tages gehört es zu den Seltenheiten, daß sie sich mit Juden aus der polnischen oder der deutschen Gemeinde verschwägern. Auch in der Wissenschaft hatten sie einen eigenthümlichen Gang, obgleich hier die Wechselwirkung nicht so zu vermeiden war; während die polnischen und deutschen Juden den freien Menschengeist in den vielverschnörkelten Zaun der Casuistik eingehegt hielten, oder in der maßlosen Mystik der Kabbalah aufgehen ließen, hatten die Portugiesen schon von früheren Jahrhunderten her eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen zu bewerkstelligen gesucht; die arabisch-aristotelische Culturepoche bildete auch eine solche im Judenthume, und die Scholastik war im Judenthume wie im Christenthume wesentlich dieselbe. „Die philosophische Richtung hatte aber bereits am Anfange des 13. Jahrhunderts einen gewissen Abschluß erhalten; basirt auf Annahmen, die man als unumstößlich traditionell annahm, gestattete sie keine lebendige Fortbewegung, vielmehr hielt man an der scheinbaren Wahrheit krampfhaft fest, demonstrirte sie so gut es gehen wollte, nahm sie in sich auf, und das Hauptgeschäft war, die Alten, theils Aristoteles selbst und dessen arabische Commentatoren, namentlich Ebn Roschd, auch die eigenthümlichen arabischen Philosophen Ghasali und Ebn Tofail, theils und hauptsächlich die beiden jüdischen Gelehrten, welche die Vermittlung zwischen Judenthum

und Philosophie bereits unternommen hatten, Ebn Esra und Maimonides weitläufig zu commentiren." * Auf diesem Standpunkte verharrte die Wissenschaft viele Jahrhunderte hindurch, und in der Unbefriedigtheit dieses Zustandes mag auch der Grund liegen, daß die Kabbalah immer weiter um sich griff und namentlich zu Anfang des 17. Jahrhunderts eine nie gekannte Ausbreitung erlangte. — Es muß indeß hervorgehoben werden, daß die äußern Drangsale von Seiten der christlichen Staats- und Kirchengewalten ein rasches und entschiedenes Erledigen der im Judenthume angeregten dogmatischen und philosophischen Streitigkeiten nothwendig erheischten; nur dem Frieden nach Außen ist es gegeben, die Bahn der stetigen Entwicklung offen zu erhalten, den Kampf im Innern zu seinem von selbst bedingten Ende gelangen zu lassen, die Juden aber konnten nur als festgeschlossene Phalanx den auf sie andringenden Kämpfen widerstehen, und nicht durch sie zersprengt und zerrissen werden. — —

Dieses von der einen Seite furchtsame und in sich gerechtfertigte, und von der andern Seite dünkelhafte frühzeitige Abschließen vom Zeitgeiste hervorgerufener Bewegungen, gibt der allgemeinen Geschichte der Juden wie den daraus hervorragenden Persönlichkeiten einen eigenthümlichen Charakter; die Repräsentanten der verschiedensten

* Abraham Geiger in seiner ausgezeichneten Monographie über Jos. Seloma del Medigo (Berlin 1840). S. XV.

Culturepochen stehen hier mehr als anderswo, und schroffer und selbstständiger neben und gegen einander; die Zeitbildung individualisirte sich höchst selten so weit in einem Einzelnen, daß sie ihn zum Träger und somit zum Förderer ihrer Culturmomente machte. Richtungen wie Personen ist es hiedurch doppelt erschwert, sich als reformatorisch geltend zu machen; andererseits bedingt diese abgeschlossene und nicht stetig fortgeleitete allgemeine Bildung eine um so entschiedener individuelle. So kömmt es, daß die Jugendgeschichte der meisten historisch ausgezeichneten Juden aus den verschiedensten Jahrhunderten eine stereotype Form trägt; mit dem Eintritt des individuellen Lebens erhebt sie sich dann aber auch zu einer ganz besondern Gestaltung, wie sie bei den, in der christlichen Confession Gebornen, weit seltner ist. —

Im Leben epochemachender Geister offenbaren sich im Allgemeinen zwei Grundgesetze: die genetische Entwicklung und die geniale Entfaltung; in jener ist die Individualität, je nach dem Kreise, in den sie die Geburt gestellt, mehr oder minder getragen und gehoben von den allgemeinen historischen Vorbedingungen, von der Zeitbildung, die in sie aufgeht. Die große Masse der mit Recht sogenannten Gelehrten bleibt bei dieser genetischen Entwicklung im innern Sinne stehen, das Ueberkommen gelangt bei ihnen im Einzelnen zur Darstellung; hier ist das, was gelehrt und gelernt werden kann, die Förderung des Ueberkommenen ist hier nur mittelbar; die unmittelbare ist der genialen Entfaltung vorbehalten,

die sich im Staatenleben und der allgemeinen Geschichte als gewaltige und scheinbar gewaltsame Epochen des Umsturzes der Regeneration ꝛc. geltend macht. Der blos genetische Zusammenhang mit den Vorbedingungen ist hier abgerissen, aller historische und abstrakte Calcül scheint aufgehoben; aber es ist nur, daß der Genius in seiner ewigen und historischen Berechtigung eintritt. In diesem Sinne erkennen wir die geniale Entfaltung als die höchste historische, wie abstrakt rationelle Entwicklung. Bestimmter und anerkannter ist dieß im Geistesleben der Einzelnen als jener geheimnißvolle heilige Punkt, da ein ewiger Strahl aus der ursprünglichen Natur eines von Gott Begabten dringt; eine Zeit lang verfolgen wir eine epochemachende Individualität in ihren historischen und nach den allgemeinen Gesetzen nothwendigen Bedingungen, dann aber erhebt sie sich plötzlich zu einer Besonderheit, die sich keinem Schema mehr einfügt und ihre Geschichte und Gesetze in sich trägt. In der genialen Entfaltung sind Freiheit Selbstständigkeit, und Nothwendigkeit Bestimmung, wiederum eins geworden, sie ruht ebensowohl auf den gegebenen Vorbedingungen, als sie an sich voraussetzungslos ist, sie steht eben so sehr in als über der Zeit, sie ist eben so sehr die Fortbildung des Alten als die Schöpfung eines Ursprünglichen, Neuen.

Von positiver wie von negativer Seite ist es daher unumgänglich nothwendig, den Boden der allgemeinen Bildung zu kennen, aus dem sich einzelne große Individualitäten erheben; denn

die geniale Entfaltung hat die genetische Entwicklung sowohl zu ihrer Bedingung, als zu ihrem Gegensatz. —

Diesen allgemeineren Andeutungen mögen daher die Lebensumrisse dreier Männer sich anreihen, die das innere Leben, wie die inneren Collisionen der Amsterdamer Gemeinde repräsentiren können; wir werden sodann die hier darzustellende Lebensgeschichte um so schärfer in ihren allgemeinen Bezügen erkennen.

R. Menasse Ben Israel, geboren 1604, war Doktor der Medicin, erlangte schon in seinem 18. Jahre das Predigeramt zu Amsterdam, das er zwölf Jahre lang mit hohem Ruhm bekleidete, auch besaß er eine eigne Druckerei, aus der seine vielen eigenen, wie fremde Schriften hervorgingen; er stand mit den namhaftesten Gelehrten seiner Zeit, mit Hugo Grotius, Dionysius Vossius, Kaspar Barläus 2c. in freundschaftlich wissenschaftlicher Verbindung; letzterer besang ihn mit wahrhaft humanem Geiste,* wofür er viel zu streiten und zu dulden hatte. Hugo Grotius, zu dessen Idealen eine Wiedervereinigung der christlichen Confessionen gehörte, gedachte auch die jüdische in diesen neuen Bund einzuschließen, und R. Menasse war hiebei wohl nicht ohne Einfluß. — Er verfaßte eine beträchtliche Anzahl von Schriften, worunter mehre apologetischen Inhalts, die Haltung der Zeit, wie die einer eigenthümlichen persönlichen Denkweise, ist in Licht

* Si sapimus diversa, Deo vivamus amici. Berl. Carm. II. 466.

und Schatten darin zu erkennen. Im Jahre 1655 wurde M. B. J. als Bevollmächtigter der portugiesischen Gemeinde zu Amsterdam nach London gesendet, um mit Cromwell über die Niederlassung der Juden in England zu unterhandeln; die von ihm hiezu in englischer Sprache herausgegebene Denkschrift veranlaßte eine große Bewegung. Er starb 1659, bevor die Unterhandlung zu ihrem Ende gediehen war, und hinterließ den Ruf eines zwar eigenthümlichen, dabei aber großartigen, edeln und vielseitig gebildeten Mannes.*

Isaak Orobio de Castro, Dr. der Philosophie und Medizin, war als Christ Professor der Philosophie an der Universität zu Salamanka, dann ausübender Arzt zu Sevilla, gerieth hier in die Hände der Inquisition, in deren Kerkern er drei Jahre schmachtete, entfloh zuerst nach Toulouse, ward hier Professor der Medizin, kam dann nach Amsterdam, wo er seinen frühern Namen Don Baldassare ablegte, den Namen Isaak annahm, sich öffentlich zum Judenthum bekannte

* Ich kann nicht umhin — da ich es noch nirgends bemerkt finde — hier den schändlichen Leichtsinn Viktor Hugo's zu rügen, der in seinem Drama „Cromwell" Menasse B. Israel die Rolle des abgefeimtesten Gauners zutheilt; es blieb Herrn Viktor Hugo unbenommen, irgend einem von ihm selbst fingirten Juden diesen Charakter beizulegen, aber eine edle historische Persönlichkeit hiezu zu verwenden, ist ein Verfahren, das die schärfste Rüge verdient; Unwissenheit kann bei Nennung des Namens nicht vorgeschützt werden, auch hat M. B. J. einen begeisterten Biographen in französischer Sprache gefunden, in dem berühmten Pocock Biblioth. angloise. T. II. p. 1.

und als eifriger Vertheidiger desselben zu Diskussionen christlicher Dogmatiker Veranlassung gab; wir werden ihm später bei Gelegenheit des Spinoza'schen Traktats wieder begegnen. Er starb 1687.

Uriel Akosta, geb. 1595 zu Lissabon, von jüdischer Abkunft, hieß als Christ Gabriel Akosta, war Grand und bekleidete ein Staatsamt. In seinem 25. Lebensjahre verließ er mit seiner Mutter und seinen Brüdern Spanien, und bekannte sich in Amsterdam zum Judenthum; sein ungestümer und skeptischer Geist gerieth hier bald in Collisionen mit den Rabbinen, und noch ehe er seine Ansichten durch den Druck bekannt machte, schrieb der jüdische Arzt Salomon de Sylva 1623 eine Gegenschrift gegen ihn. Akosta veröffentlichte eine Schrift gegen die Unsterblichkeitslehre, sowie eine „Untersuchung der pharisäischen Traditionen, verglichen mit dem geschriebenen Gesetze." Zweimal mit dem Banne belegt, that Akosta zweimal strenge Kirchenbuße, endlich schoß er eine Pistole gegen einen, der ihm als sein heftigster Gegner erschien, und als er sein Ziel verfehlte, erschoß er sich selber im April 1647.*

Geburt Spinoza's. Jugendunterricht. R. S. Morteira. Kenntniß und Durchdringung der jüd. Theologie.

Auf diesem Boden und in dieser Atmosphäre

* Es ist uns ein Fragment einer Selbstbiographie Akosta's (Exemplar vitae humanae) aufbewahrt in dem Anhange zu: Philippi Limbocchii amica collatio cum erudito Judaeo (Isaac Orobio) de veritate religionis christianae (Goudae, 1687).

wurde Baruch v. Spinoza geboren und erzogen; der Tag seiner Geburt war der 24. November 1632.

Auf dem Burgwall, nahe bei der portugiesischen Synagoge, in einem stattlichen Hause, wohnten die Eltern Spinoza's, die als eine angesehene Familie, zwar nicht unbemittelt, aber auch nicht zu den Vermögenden gehörten; denn in dem Verzeichniß der Kirchenbeiträge, die nicht als Steuer, sondern als freiwillige Gaben erhoben wurden, findet sich der Name Spinoza nicht.* Baruch hatte auch zwei Schwestern, von denen die ältere Rebekka, die jüngere Miriam hieß, diese war an einen Carceris verheirathet.

Die Familie Spinoza, oder was wohl identisch: Espinoza oder Spinosa, findet sich noch mehrfach in der spanischen Geschichte, wie in der jüdischen Literargeschichte; bei den durch die Auswanderung und Zerstreuung zerrissenen Nachrichten läßt sich aber wohl schwerlich ein Zusammenhang herausstellen.**

* Durch freundliche Vermittlung habe ich Bericht über die jüdischen Kirchenbücher zu Amsterdam erhalten; diese waren aber um die oben genannte Zeit noch nicht gehörig geordnet, und nur dieser negative Schluß konnte mit Bestimmtheit gezogen werden.

** Nur zwei auf extremen Lebensstellungen befindliche Männer seyen hier genannt. Benjamin Espinoza, ein italienischer Rabbiner, der einen Supercommentar zu dem Bibelcommentar Ebn Esra's schrieb. — Johannes Spinosa, aus Bolevado gebürtig, zeichnete sich während der Regierung Karls V. in dem Königreiche Neapel als Diplomat und Kriegsmann aus, und war auch als eleganter Schriftsteller bekannt.

Der Biograph Lukas, der sonst gegen alle jüdischen Präzedentien Spinoza's eingenommen ist, nennt dessen Vater „einen Mann von gesundem Verstand," und sagt, daß er seinem Sohne eine freie Erziehung gegeben.

Baruch erhielt von Kindheit an den herkömmlichen thalmudistisch rabbinischen Unterricht. In einer jüdischen Bibliographie * ist uns ein Schulplan aus der damaligen Zeit aufbewahrt, der hier eine Stelle finden möge.

Nach einem einleitenden frommen Wunsche des deutschen, aus Prag gebürtigen Verfassers heißt es: „Nahe bei der berühmten prachtvollen Synagoge ist das Schulhaus mit seinen sechs Klassen. In jeder Klasse ist ein besonderer Lehrer, in der ersten lernen die Kinder hebräisch lesen, in der zweiten die fünf Bücher Moses mit dem dabei üblichen Rezitativ, in der dritten übersetzen sie die fünf Bücher Moses mit dem Commentar des Raschi, in der vierten lernen sie die historischen und prophetischen Bücher der Reihe nach mit dem Rezitativ, ein Knabe liest einen hebräischen Vers, übersetzt ihn, die Andern hören zu u. s. f.; in der fünften Klasse gewöhnt man die Knaben den gesetzlichen Theil des Thalmuds (Halacha) von selbst zu lesen und zu verstehen, hier sprechen sie nur in hebräischer Sprache, die Halacha ausgenommen, die in die Landessprache übersetzt wird, auch lernen sie hier gründlich Grammatik und täglich eine Abhandlung aus dem Thalmud (der Gemara), beim Herannahen eines

* שפתי ישנים, gedruckt zu Amsterdam, 1680.

Festes werden die Ueblichkeiten dieses Festes in dem Ritualbuche studirt; von hier kommen dann die Schüler in die sechste Klasse auf die hohe Schule zum Präsidenten des Rabbinenkollegiums, hier lernen sie täglich einen Abschnitt in der Grammatik und in den verschiedenen Commentatoren, halten Disputationen über Maimonides und andere Dogmatiker, und haben eine reichversehene Bibliothek, die ihnen zur freien Benützung im Hause zu Gebote steht. Die Unterrichtszeit ist für alle Klassen gleich, Morgens von 8 — 11 und Mittags von 2 — 5 Uhr, im Winter bis zur Zeit des Abendgebetes; zu Hause haben die Kinder einen Lehrer, der sie die Landessprache lesen und schreiben, so wie das Hebräischschreiben lehrt."

Man ersieht hieraus, daß die öffentliche Erziehung eine ausschließlich religiöse war, mochten auch Einzelne weitere Kreise ziehen, das Religiöse, oder eigentlicher das Kirchliche, blieb doch stets der unverrückte Mittelpunkt. Das Leben der Juden ist, durch das ihnen aufgedrungene passive Verhalten zur Weltgeschichte, auch über ihr Staats= und Nationalleben hinaus zu einem bloßen gottesdienstlichen im deistischen Sinne gestempelt worden; es ist also kein Wunder, daß es mit einem ins Kleinlichste gehenden Eifer von ihnen gehegt und mit unzerstörbarer Energie von ihnen geschirmt wurde; die Erziehung mußte blos eine kirchliche seyn.

Der Lehrer Spinoza's im eigentlichen Rabbinerthum war R. Saul Levi Morteira,

Dekan der 1643 von ihm gegründeten Thalmud-schule, „Gesetzeskrone" * genannt. Eine Predigtsammlung Morteira's bekundet einen gebildeten, für seinen Glauben hochbegeisterten Sinn, eine dieser Predigten, die die unauflösbare Vereinigung des mosaischen Gesetzes mit dem Volke Israel zum Thema hat, ist von Carpzow ins Lateinische übertragen worden; auch schrieb Morteira eine Schrift über Unsterblichkeit der Seele, worin er diese aus der heiligen Schrift und aus der Vernunft nachwies; außerdem verfaßte er auch eine historisch-philosophische Apologie des Judenthums. Er starb 1660.

Der Lehrer Spinoza's gehörte also zu jener großen Klasse von Theologen, die die Vernunft nur in so lange anerkennen, als sie zur persönlichen und zeitlichen Begründung der überkommenen Satzungen und Begriffe führt, und sich mit denselben identificirt. Morteira pries den Scharfsinn und die ausgebreiteten Kenntnisse seines Zöglings, und schon in seinem fünfzehnten Jahre galt er als ein ausgezeichneter Thalmudist.

Die Selbstgeständnisse Spinoza's zeigen sein eifriges und hingebendes Studium, wie seine Schriften eine umfassende Kenntniß der thalmudischen und rabbinischen Literatur. Der Nachdruck, den Spinoza später auf die Bekämpfung der beiden oben genannten Koryphäen Ebn Esra und

* In dem Werke von Dan. Levi de Barrios: Los excellcias de los Hebraios etc. soll sich nach Wolff Biblioth. hebr. s. v. Morteira eine genaue Schilderung der Schule „Gesetzeskrone" befinden; ich habe dieses Werkes nicht habhaft werden können.

Maimonides legt, ist ein Zeugniß, welche Bedeutung diese in der Zeit, und somit auch in dem früheren Geistesleben Spinoza's gehabt hatten. — Es ist oben dargethan worden, daß die maimonidische Epoche (zweite Hälfte des zwölften und Anfang des dreizehnten Jahrhunderts) alsbald fest abgeschlossen wurde, sie hatte keine wesentliche Umgestaltung oder Fortbildung erhalten, und im siebzehnten Jahrhundert mußte Spinoza an dieselbe anknüpfen.

Ueber Maimonides spricht Spinoza an den verschiedensten Stellen seines spätern Traktats; in ihm war die halbrationalistische Auffassung der Theologie vollständig repräsentirt, und die schärfsten Spitzen der Vernunftconsequenz sind gegen ihn gekehrt. *

Wenn Maimonides mehr durch den Gegensatz auf die Entwicklung Spinoza's einwirkte, so war es dagegen Ebn Esra, der positiv seine kritischen Untersuchungen über den biblischen Kanon veranlaßte oder förderte. Im theol.-pol. Tractat

* Gleich im Anfange des Tr. wendet sich Spinoza heftig gegen die maimonidisch aristotelische Auffassung der Engel als Traumerscheinungen; am Schluß des sechsten Capitels, wo er eine im Urtexte angeführte Stelle desselben, und im siebenten Cap., wo er das Grundprinzip des More Nebuchim widerlegt und an vielen andern Orten. Auch R. Chasdai Kreskas, den Verf. des „Gotteslichtes," der im Wesentlichen Anhänger des Maimonides war (Brief 29), so wie R. Jesuda Alpakhar (Cap. 15 im Anfange), der Maimonides vom strengorthodoxen Standpunkt aus hart bekämpft, nebst vielen andern Rabbinen und deren Ansichten, zieht Sp. in seine Untersuchung.

zu Anfange des siebenten Capitels, wo Spinoza darthut, daß die historischen Schriften der Bibel spätere und andere Verfasser haben, heißt es: .... „Aben Hezra,* ein Mann von freiem Geiste und bedeutender Gelehrsamkeit, war der erste unter Allen, die ich gelesen, der dieß .... bemerkte; er wagte aber nicht, seine Ansicht offen zu erklären, sondern die Sache blos durch dunkle Worte anzudeuten, die ich hier deutlicher darstellen rc." Die abstruse Sprache Ebn Esra's konnte einem Geiste, wie Spinoza, nicht lange ein Hinderniß seyn; die biblische Kritik, die erste Entpuppung des freien Gedankens, mußte daraus hervorgehen. Eine specielle Kenntniß der Schriften Ebn Esra's zeigt sich bei Spinoza an vielen Stellen; ob aber, wie sich wohl behaupten läßt, Ebn Esra nicht nur auf die biblische Kritik, sondern auch auf die positive Weltanschauung Spinoza's Einfluß geübt habe, mag dahingestellt bleiben.**

Auch die Kabbalah hatte, wie bereits oben erwähnt, eine große Verbreitung erlangt; Spinoza machte sich durch Lektüre und persönlichen Umgang mit diesem Systeme bekannt. „Ich las und kannte auch," sagt er im Tractat Cap. 9, „einige faselnde Kabbalisten, über deren Unsin-

* So schreibt Spinoza nach der älteren Aussprache den Namen.

** Man vergl. hierüber auch: Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, Jahrgang 1835, eine Abhandlung von Dr. J. Maier über Sp. und Ebn Esra.

nigkeit ich mich nie genug verwundern konnte."
— Man hat in älterer und neuester Zeit der Kabbalah und ihrer Emanationslehre einen entschiedenen Einfluß auf das spätere System Spinoza's zuschreiben wollen, dieß kann jedoch aus inneren wie aus äußeren historischen Gründen nicht seyn; denn hätte Spinoza die kabbalistischen Ansichten von der Schöpfung, Weltregierung 2c. auch nur als Veranlassung zu den seinigen anerkennen müssen, so hätte er bei Widerlegung der kabbalistischen Bibelerklärungen nicht so wegwerfend gesprochen; sodann wird sich im Verlaufe dieser Darstellung ergeben, daß Spinoza ganz andere Voraussetzungen in der Geschichte der Philosophie hatte.*

So mit dem Gesammtgebiete der Bibel und der Theologie aufs Genaueste vertraut, mochte der starke und scharfe Geist Spinoza's bald an der unbedingten Göttlichkeit der biblischen Schriften, sowie an der Folgerichtigkeit der darauf aufgeführten theologischen Lehrgebäude rütteln. Der Frage: ist die ganze Bibel göttlichen

* Rücksichtlich der aus älterer Zeit herrührenden Vorbedingungen der spinozistischen Weltanschauung vergl. man den einundzwanzigsten Brief, worin Spinoza indeß auch auf die pantheistische Ansicht der Kabbalisten hindeutet; er zeigt aber nur, daß sich seine Lehre auch historisch äußerlich begründen ließe. — Auch in der Ethik, Th. 2, Schol. zu Satz 7 weist Spinoza auf die Kabbalisten hin, aber auch diese letzte anerkennende Stelle zeigt mehr, daß er die Kabbalisten kannte, als daß seine Prinzipien einen bestimmten Zusammenhang mit ihrer Lehre hatten.

Inhalts, mußte die weitere sich anschließen: ist die Bibel allein, oder sind auch die Offenbarungen der reinen Vernunft göttlichen Inhalts?

Die Bastardnatur einer Wissenschaft, die den Muth nicht hat, der freien Allmacht der Vernunft zu gehorchen, und die andererseits die naiv kindliche Hingebung an das historisch Geheiligte verloren, nicht mehr besitzt, das Zusammenjochen unmächtiger und doch widerstrebender Halbheiten, das man Vereinigung nennt, mußte einen Geist, wie Spinoza, der das Gesetz der Einheit in sich trug, zum Widerstande aufrufen; in stetem und eifrigen Nachdenken und Forschen gelangt er endlich zu den Resultaten, die er später in seinen Schriften niederlegte; der Kampf mochte lange in ihm entschieden seyn, ehe er äußerlich dafür zu streiten und zu dulden hatte. „Ich gestehe," sagte er Cap. 9 des Traktats, „daß ich, obgleich ich lange gesucht, doch nie etwas derartiges (die strikte Einheit der Bibel und Vernunft) gefunden habe; ja, ich sage noch weiter, daß ich hier nichts schreibe, was ich nicht längst und lange durchdacht hätte, und obgleich ich von Kindheit an mit den gewöhnlichen Ansichten über die heilige Schrift erfüllt wurde, mußte ich sie doch endlich verwerfen."

Lebensberuf. Erlernung der lateinischen Sprache und des Zeichnens. Dr. van den Ende. Verhältniß zu dessen Tochter. Naturwissenschaften und Cartesius. Zerfall mit der jüdischen Kirche.

Spinoza war zum Studium der Theologie bestimmt, der einzigen Fakultät, die nächst der Medizin den Juden als solchen offen stand, und ihm einen geistigen Wirkungskreis bot. * Indeß erstreckte sich der Jugendunterricht Sp.'s auch über die Disciplinen des Judenthums hinaus; er erlernte zuerst die Anfangsgründe der lateinischen Sprache bei einem Deutschen, dessen Name nicht genannt wird, sodann kam er zur weitern Vervollkommnung in den klassischen Sprachen zu

* Christian Kortholt erzählt in der zweiten Auflage des von seinem Vater verfaßten Buches: de tribus impostoribus magnis (Herbert de Cherburg, Hobbes et Spinoza), daß Spinoza von seinem Vater zum Kaufmannsstande bestimmt gewesen sey, und daß er sich schon von Kindheit an die tiefe Abneigung seines Vaters dadurch zugezogen habe, weil er sich ganz dem Studium hingab. Abgesehen davon, daß dieser letztere Zusatz unwahrscheinlich ist, weil, wie viele Beispiele der damaligen Zeit bekunden, das eifrigste fortgesetzte Studium keineswegs eine theilweise oder spätere merkantilische Thätigkeit ausschloß, sagt Lukas (La Vie de Spinosa) geradezu, daß Sp. von seinem Vater wegen pekuniärer Mittellosigkeit dem Gelehrtenstande bestimmt worden sey, was mit dem obigen Schlusse aus den Kirchenregistern und der Angabe der Freunde Sp.'s in der Vorrede zu seinen nachgelassenen Schriften übereinstimmt, denn hier heißt es: „Er erhielt von Kindheit an einen gelehrten Unterricht (literis innutritus) und studirte als Jüngling viele Jahre lang Theologie."

einem Arzte, Namens Franz van den Ende, der eine Art von philologischem Seminar hatte. „Dieser Mann," so erzählt Coler, der die hauptsächlichsten Thatsachen zum Leben Spinoza's aus der Zeit gesammelt hat, „unterrichtete mit solchem Ruhm und Erfolg, daß die reichsten Kaufleute der Stadt ihm ihre Kinder zum Unterrichte anvertrauten, ehe man erkannte, daß er seine Schüler noch etwas Anderes als Latein lehrte; denn man entdeckte endlich, daß er den ersten Saamen des Atheismus in den Geist dieser jungen Leute streute." — Es ist aber längst entschieden, wie man zu allen Zeiten jeden vom Kirchenglauben Abweichenden als heillosen Atheisten in den Grund zu bohren trachtet; van den Ende mag als Arzt und Kenner des klassischen Alterthums zu den Unkirchlichen gehört, und auch manchen Einfluß auf die anderweitigen Studien und den Durchbruch der Gesinnung in Spinoza geübt haben. *

Bei der zeitgenössischen Blüte der niederlän-

* In literarischer Beziehung ist zu bemerken, daß von van den Ende noch ein Werk vorhanden ist, betitelt: Schatkamer der Nederduitse en Françoyse Tale, vermeerdert met en Françoise Spraak-Konst (Rotterdam 1665). Das Leben van den Ende's schloß auf eine tragische Weise: er hatte in dem später näher zu bezeichnenden Kriege zwischen Ludwig XIV. und den Niederlanden, mit dem Chevalier von Rohan u. A. in der Normandie eine Verschwörung gestiftet, die von den Niederlanden unterstützt, Ludwig XIV. auch in seinem Königreiche eine Diversion machen sollte; die Verschwörung wurde entdeckt, und van den Ende den 24. November 1674 zu Paris gehenkt.

dischen Malerei gehörte auch die Zeichnenkunst zu den Bildungselementen; Coler behauptet zwar, Spinoza habe diese Kunst von selbst erlernt, dieß ist wohl aber nicht so buchstäblich zu nehmen; Sp. erlangte hierin eine solche Fertigkeit, daß er mit Tinte oder Kohle ein Porträt ganz glücklich traf.

Ein eigenthümliches Ereigniß mochte zur Entwicklung der theoretischen und praktischen Weltanschauung eine rasche Triebkraft anregen. Sehr naiv erzählt Coler: „Van den Ende hatte eine einzige Tochter, die in der Musik wie in der Kenntniß der lateinischen Sprache gleich fertig war, so daß sie in Abwesenheit ihres Vaters dessen Schüler unterrichten, und ihnen Aufgaben geben konnte; da nun Spinoza hiedurch sie oft zu sehen und zu sprechen Gelegenheit hatte, verliebte er sich in sie, und er hat oft bekannt, daß es sein Vorsatz war, sie zu heirathen, nicht weil sie zu den schönsten und wohlgestaltetsten gehörte, sondern weil sie reich an Geist, Einsicht und Lebendigkeit war; sie hatte aber auch das Herz eines andern Schülers van den Ende's, Namens Kerkering, * ebenso eingenommen. Dieser

* Theodor Kerkering, aus einem Lübeckischen Patriziergeschlechte stammend, zu Amsterdam geboren, wo er auch einige Zeit als Arzt praktizirte, ist in der Geschichte der Medizin (siehe Kurt Sprengel Bd. 4. S. 290) durch seine anatomischen und physiologischen Schriften bekannt; er war Mitglied der Royal Society in London, nahm nach einer Reise durch Frankreich seinen Wohnort zu Hamburg, durfte aber hier, weil er nicht in der gewöhnlichen Weise promovirt hatte,

bemerkte bald, daß er einen Nebenbuhler habe, die Eifersucht regte sich in ihm und bestimmte ihn, seine Liebesbewerbungen bei seiner Geliebten zu verdoppeln. Er that dieß mit Erfolg; das Geschenk, das er zuvörderst der Dame machte, bestehend in einem Perlschmuck im Betrage von zwei oder dreihundert Pistolen, hat ohne Zweifel dazu beigetragen, ihm ihre Gunst zu erwerben; sie schenkte ihm diese auch, gab ihm das Versprechen ihn zu heirathen, und hielt es treulich, nachdem Herr Kerkering dem evangelischen Glauben, zu dem er sich bekannte, entsagt, und den katholischen angenommen hatte."

Es ist gewiß mehr als bloße poetische Hypothese, wenn man annimmt, daß dieses Verhältniß Spinoza im Tiefinnersten aufgeregt und geweckt habe. Als Jude in jugendlicher Liebe zu einer Christin hingezogen, mußte er an den Scheidewänden rütteln, die theologische Satzungen und herkömmliche Sitte von beiden Seiten aufgestellt; er mußte ihre Begründung untersuchen, und so von Leben und Wissenschaft gedrängt, sie überwinden und darüber hinausgehen.

Vielleicht gerade weil Spinoza zunächst und unmittelbar auf den Standpunkt des Judenthums gestellt, die darüber hinausgehende christliche Weltanschauung und Wissenschaft in allgemeiner Geltung vorfand, konnte er, indem er sich über seinen unmittelbaren Standpunkt erhob, auch den gegebenen

nicht praktiziren, er blieb indeß doch als Resident des Großherzogs von Toskana zu Hamburg und starb hier 1693.

weitern und so leichter durchbringen, um zu dem Urquell des ewigen Geistes zu gelangen, seinen reichen Strahl in schöner und fester Fassung zu wahren, daß er nie mehr verschüttet werden konnte.

Das dogmatische Gebäude des Mittelalters mit seinen scholastischen Stützen war durch die Reformation vielfach abgetragen, der Aufriß der neuen Zeit hatte ganz andere Grundlinien. Jeder echten durchdringenden Negation liegt eine neue Position zu Grunde, oder folgt ihr unmittelbar, so auch hier, unbehindert von allen theologischen Vormeinungen und Vorurtheilen heftete sich nun das neue Leben an die Erforschung und Darstellung der ewigen Gesetze der äußern Natur und des Menschengeistes. Die freie Blüte der Naturwissenschaften beginnt mit dem Anfange der neuen Zeit, dem 17. Jahrhunderte. Spinoza widmete sich mit inniger Liebe diesen Studien, die baldige Kenntniß der cartesischen Philosophie, die sich als ideale und reine Geistesphilosophie constituirte, wahrte ihn indeß vor der materialistischen und blos auf das Experimentale gebauten Anschauung.

Van den Ende nebst zwei anderen Freunden, dem Dr. Ludwig Meyer, Arzt zu Amsterdam, und Heinrich Oldenburg, einem aus Bremen gebürtigen Deutschen, betrieben mit Spinoza diese Studien, und förderten ihn wohl manchfach darin.*

* Ludwig Meyer sagt dieß von sich ausdrücklich in seiner Vorrede zu Spinoza's Prinzipien der cartesischen Philosophie, und der Briefwechsel mit Oldenburg enthält großentheils physikalische Mittheilungen.

Die freie Forschung Spinoza's mochte nicht lange gedauert haben, während er noch innerhalb der jüdischen Kirche stand. Die jüdische Kirche mit dem festgeknoteten Netze ihrer Satzungen, in denen das ganze Leben mit seinen Bedürfnissen und Verrichtungen eingefangen war, konnte die Trennung der Gesinnung bald aus der Hintansetzung der tausend kleinen Observanzen erkennen; auch Spinoza hatte die Wachsamkeit der jüdischen Zionswächter auf sich gezogen, „und er ward," wie Coler erzählt, „behutsam und verschwiegen gegen die Rabbinen, und vermied möglichst den Synagogenbesuch."

Lukas und nach ihm Bullainvilliers, erzählen den Hergang des endlichen Zerwürfnisses mit Details, die, wenn auch nicht streng historisch, doch im Allgemeinen den thatsächlichen Charakter desselben bezeichnen. „Unter denen, die sich am meisten zu Spinoza's Umgang drängten, waren zwei junge Leute, die sich als seine besonderen Freunde stellten, und ihn beschworen, ihnen seine wahren Gesinnungen mitzutheilen; sie stellten ihm vor, daß er in keiner Weise etwas von ihnen zu befürchten habe, und daß sie mit ihrer Wißbegierde nichts Anderes bezweckten, als ihre Zweifel zu lösen. Der junge Schüler (Spinoza) stutzig über eine so unerwartete Anrede, gab ihnen eine Weile keine Antwort, als sie aber weiter in ihn drangen, antwortete er mit Lachen: sie hätten ja Moses und die Propheten, die gute Juden seyen und über Alles beschlossen haben, und denen sie ja ohne Skrupel nachfolgen müßten, wenn sie wahre

Juden seyen. — Wenn ich an diese glaube, antwortete einer der jungen Leute, so weiß ich nicht, ob es unkörperliche Wesen gibt, ob Gott einen Körper hat, die Seele unsterblich ist, und die Engel wirkliche Substanzen sind. Was glauben denn Sie — fuhr er, sich an Spinoza wendend fort — hat Gott einen Körper? Gibt es Engel? Ist die Seele unsterblich? — Ich gestehe, versetzte dieser, da man in der Bibel nichts von unkörperlich findet, so steht es damit im Einklange zu glauben, daß Gott ein Körper ist, und daß er, wie die Propheten sagen, auch groß ist; man kann sich unmöglich eine Größe ohne Ausdehnung und folglich ohne Körper denken. In Betreff der Geister ist entschieden, daß die Schrift nirgends sagt, daß sie reell und fortdauernde Substanzen seyen, sondern bloße Phantome, die man Engel nannte, weil sich Gott zur Bekanntmachung seines Willens ihrer in der Art bediente, daß die Engel und jede andere Art von Geistern nur insofern unsichtbar sind, daß sie einen feinen und durchsichtigen Körper haben, die man nur wie Schattenbilder im Spiegel, im Traume oder in der Nacht sieht, wie Jakob im Traum die Leiter mit auf- und niedersteigenden Engeln sah. Deßhalb finden wir auch nicht, daß die Juden die Sadduzäer excommunicirt haben, die nicht an Engel glaubten, weil die Schrift nichts von deren Schöpfung berichtet. Was die Seele betrifft, so gebraucht die Schrift überall dieses Wort, um einfach das Leben damit zu bezeichnen, oder für Alles, was lebend ist. Es

wäre daher nutzlos, in ihr einen Beweis für ihre Unsterblichkeit zu suchen, vielmehr ist das Gegentheil aus hundert Stellen zu ersehen und leicht zu beweisen; doch es ist hier weder Zeit noch Ort davon zu sprechen.

Das Wenige was Sie sagen, versetzte der eine der beiden Freunde, mag solche, die es weniger interessirt als uns, überzeugen, aber Ihren Freunden genügt das nicht, sie verlangen etwas Gründlicheres, der Gegenstand ist zu wichtig, um nur so obenhin behandelt zu werden. Spinoza, der nur das Gespräch abzubrechen suchte, versprach ihnen was sie wollten, vermied aber in der Folge alle Gelegenheit, wobei sie wieder darauf zu kommen suchten, und da er sich sagte, daß die Neugierde selten aus guter Absicht hervorgeht, studirte er den Charakter dieser Freunde, an dem er so viel Tadelnswerthes fand, daß er mit ihnen brach und sich nicht mehr mit ihnen unterredete. Die Freunde, in der Meinung, dieß geschehe um sie zu prüfen, murrten nur unter sich darüber; als sie aber sahen, daß sie die Hoffnung aufgeben mußten, ihn sich geneigt zu machen, schwuren sie, sich zu rächen, und um ihrer Sache sicher zu seyn, ihn in der öffentlichen Meinung herabzusetzen, indem sie sagten, man betrüge sich, wenn man glaube, dieser junge Mann werde eine Säule der Synagoge werden, es sey wahrscheinlicher, daß er ihr Zerstörer werde; denn er hege nichts als Haß und Geringschätzung gegen das mosaische Gesetz, das er nach dem Zeugniß Morteira's genau studirt habe, sie kennten ihn

als einen gottlosen Menschen, und der Rabbi betrüge sich, wenn er eine so gute Meinung von ihm habe, sein Beginnen mache sie schaudern.

Diese heimlich ausgestreuten Nachreden wurden bald öffentlich, und da sie sahen, daß die Zeit zur nachdrücklichen Betreibung sich eignete, statteten sie den Richtern der Synagoge ihren Bericht ab, und regten sie so auf, daß man ihn fast ohne ihn gehört zu haben, verurtheilte. Obgleich die heiligen Diener des Tempels voll Zorn waren, dämpften sie doch ihr erstes Feuer und ließen Spinoza vor sich fordern. Er, in der Ueberzeugung, daß ihm sein Gewissen nichts vorwerfe, ging freudig in die Synagoge, wo seine Richter mit niedergeschlagenem Angesichte und glühend im Eifer für das Haus Gottes ihm sagten, daß sie nach den guten Hoffnungen, die sie von seiner Frömmigkeit gehegt hätten, mit Kummer die üblen Gerüchte vernommen hätten, die über ihn im Umlauf seyen; sie hätten ihn vor sich gefordert, um die Wahrheit zu hören, und mit tiefbetrübtem Herzen müßten sie ihn auffordern, über seinen Glauben Rechenschaft abzulegen, er sey des ungeheuersten Verbrechens, der Lästerung des Gesetzes angeklagt, sie wünschten innigst, daß er sich reinigen möge, wenn er aber überführt würde, wäre keine Strafe hart genug für sein Verbrechen, und sie beschworen ihn, es zu gestehen, wenn er schuldig wäre. Als sie aber sahen, daß er es verneinte, deponirten seine falschen Freunde, die zugegen waren, mit kecker Stirne, daß er über die Juden gespottet habe,

als über Leute voll Aberglauben, geboren und erzogen in Unwissenheit, die nicht wüßten, was Gott ist, und doch die Keckheit hätten, sich mit Hintansetzung aller andern Nationen sein Volk zu nennen. In Betreff des Gesetzes habe er gesagt, es sey von einem Manne gegeben, der allerdings im Politischen einsichtiger gewesen wäre als sie, der aber nicht mehr Einsicht in der Kenntniß der Natur Gottes gehabt habe. Dieß verbanden die Angeber mit seinen Aeußerungen über Gott, die Engel und die Seele, brachten die Gemüther in Aufruhr, und machte sie den Fluch ausrufen, bevor noch der Angeklagte Zeit hatte, sich zu rechtfertigen. Die Richter, in heiligem Eifer für ihre hintangesetzte Autorität und für ihr entheiligtes Gesetz, fragten, drängten, drohten. Der Angeklagte antwortete, daß ihm diese Grimassen Mitleid erregten, sie hätten ihn auf die Angabe so triftiger Zeugen rufen lassen, dieß bedürfe aber zu seiner Haltbarkeit feststehender Beweisgründe.

Morteira ward indeß davon benachrichtigt, in welcher Gefahr sein Schüler schwebe, er lief zur Synagoge, nahm seinen Platz unter den Richtern * und fragte ihn, ob er des guten Beispiels vergessen, das er ihm gegeben, ob seine Empörung der Lohn seiner Mühe sey, die er auf seine Erziehung verwendet, ob er denn nicht

* Die Biographen erzählen, daß R. Isaak Aboab, der im J. 1654 von der Auswanderung nach Brasilien wieder zurückgekehrt war, die Prozedur gegen Spinoza geleitet habe.

fürchte, daß ihn die Hand des lebendigen Gottes erreiche, das Aergerniß sey schon groß, aber noch sey es Zeit zur Reue.

Nachdem Morteira sich ganz in Worten erschöpft hatte, ohne die Standhaftigkeit seines Schülers erschüttern zu können, drang er in ihn, sich zur Buße und Reue zu bekennen, und betheuerte, daß er ihn excommunicire, wenn er nicht augenblicklich Zeichen der Reue gebe.

Unerschrocken und kühn antwortete ihm sein Schüler, er kenne das Gewicht einer solchen Drohung wohl, und um ihm Ersatz für die Mühe zu geben, die er angewendet habe, um ihn das Hebräische zu lehren, wolle er ihn gut in der Art zu excommuniciren unterrichten.*

Bei diesen Worten spie der Rabbi seine ganze Galle gegen Spinoza aus, und nach einigen fruchtlosen Rügen hob er die Versammlung auf, und schwor, nur mit dem Blitze in der Hand wieder zu kehren; allein er glaubte nicht, daß sein Schüler Muth genug habe, es darauf ankommen zu lassen.

Er täuschte sich indeß in seiner Vermuthung,

* Diese Angaben sind alle offenbar ungenau. Es ist unwahrscheinlich, daß Morteira nicht früher von der gegen seinen Schüler eingeleiteten Untersuchung Kenntniß erhalten hatte, auch konnte er sich dann nicht plötzlich als Präsident improvisiren. Außerdem ist der ganze sarkastische Ton in den Antworten Spinoza's mehr aus dem Charakter und der Intention des Berichterstatters geflossen; Spinoza war wohl, wie sich später zeigen wird, erbittert gegen die Juden, aber seine Polemik war doch eine ganz andere.

er sah in der Folge, daß so gut er auch die Tüchtigkeit seines Geistes kannte, er doch nicht seine Stärke oder vielmehr seine Ausdauer kannte. Die Frist, die man ihm anberaumt hatte, um zu überdenken, in welchen Abgrund er sich stürze, war vergebens verstrichen, und man setzte den Tag der Excommunication fest."

Anerbieten einer Pension. Versuchter Meuchelmord. Der Bann. Erlernung eines Handwerks. Uebersiedlung nach Rhynburg.

Bayle erzählt,* die jüdische Gemeinde habe Spinoza, um ihn bei der Kirche festzuhalten, eine Pension von 1000 Gulden angeboten; Coler bestätigt dieß, mit Berufung auf die Aussage des nachmaligen Hauswirthes Spinoza's, dem dieser es mehrmals erzählt hatte. Solche Mittel waren aber durchaus nicht geeignet, Spinoza zum Abfall von seiner Gesinnung zu bewegen, er wies das Anerbieten entschieden ab.** Diese Gesinnungstreue hätte Spinoza fast das Leben gekostet; ein heißblütiger Fanatiker lauerte ihm auf, und als er eines Abends aus der alten portugiesischen Synagoge ging, stieß er den Dolch nach seiner

* Dictionnaire philosophique, Art. Spinosa.

** Ohne triftigen Grund sucht Philippson in seinem Leben Spinoza's (Braunschweig 1790), diese Thatsache als unhistorisch darzustellen. Ueberhaupt hat der Zweck dieser Biographie, der die Aufklärung im älteren Sinne ist, sowie der einseitig kantisch-moralische Gesichtspunkt, von dem aus die Lehre Spinoza's dargestellt wird, den historischen wie den philosophischen Geist beeinträchtigt.

Brust; Spinoza, der dieß schnell bemerkt hatte, wich dem Stiche aus, der Dolch ging nur durch seinen Rock, und diesen durchstochenen Rock bewahrte er zu stetem Andenken des krassen Fanatismus. * Gewiß ist, daß die Kirche an dieser Schandthat eines Einzelnen nicht den entferntesten Antheil hatte, sie schritt in ihrem Verfahren weiter, und schleuderte den Bannstrahl nach dem Abtrünnigen.

Bayle erzählt, Spinoza sey bei dem Banne zugegen gewesen, auch habe er eine schriftliche Rechtfertigungsschrift eingereicht, deren Grundzüge er später in den theologisch-politischen Tractat aufnahm; letzteres berichtet auch Coler, und es ist, wie sich später ergeben wird, auch aus inneren Gründen wahrscheinlich, ersteres aber ist entschieden unrichtig, denn es widerstreitet der herkömmlichen Prozedur, auch ist die Entfernung des Verbannten aus der Synagoge, dem sich nach dem ausgesprochenen Banne kein Rechtgläubiger auf vier Schritte nahen darf, fast eine Unmöglichkeit. Coler und Lukas sagen auch ausdrücklich, daß Spinoza bei dem Banne nicht zugegen gewesen, und letzterer fügt hinzu: „Als man Spinoza die Nachricht von dem Banne brachte, sagte er ganz kaltblütig: Immerhin,

* Coler, der dieß genau wie oben erzählt, widerlegt hiebei, nach der Aussage der Hauswirthe Spinoza's, denen er es oft erzählt, die Angabe Bayle's, daß dieses Attentat gegen Spinoza verübt wurde, als er das Theater verließ, und daß er eine leichte Stichwunde davon getragen. Demnach gehört dieses Ereigniß in die oben bezeichnete Zeit.

man zwingt mich zu nichts, was ich nicht auch ohnedieß gethan haben würde;" * er trennte sich sonach von den Juden, trat aber nie zu einer andern Kirche über.

Im Jahre 1655, also im 23. Lebensjahre Spinoza's, ** wurde der Bann gegen ihn ausgesprochen; und wenn man überhaupt damals noch einen so genauen Unterschied machte, so wurde nach der vorliegenden Anklage gewiß der höchste Grad, „der große Bann," über Spinoza verhängt. Die Prozedur des Bannes ist in keinem jüdischen Rituale genau angegeben, sie war traditionell. Die Formel des „großen Bannes," die die gräßlichsten Verwünschungen enthält, findet man im כָּלְבּוֹ Anhang §. 139, und bei Burtorf lexicon chald. thalm. s. v. Cherem.

Spinoza fand im Hause van den Ende's ein Asyl, wo er unbehindert von seiner Mittellosigkeit, seine Studien fortsetzen konnte, wofür er später van den Ende in seiner Schule behülflich seyn sollte; *** die Täuschung mit der Tochter van den Ende's scheint demnach erst jetzt, oder kurz hierauf sich ereignet zu haben.

* Den weitern Zusatz, den Lukas noch macht, und der eine bosbafte und falschgedeutete Anspielung auf den mit Gold versehenen Auszug der Juden aus Egypten enthält, scheint mir ganz entschieden und allein aus der Animosität des Lukas hervorzugehen, die ich bereits oben in der Anm. erwähnt.

** Dieß ergibt sich auch aus den jüdischen Kirchenbüchern zu Amsterdam.

*** Lukas, in der Uebersetzung Heydenreichs S. 39 und 41.

Der Sprachunterricht der Jugend konnte indeß dem tiefen Forschergeiste Spinoza's nicht genehm seyn; * er erkannte die Nothwendigkeit, durch einen bestimmten äußern Erwerb sich einen sichern Unterhalt zu verschaffen, und erlernte das Schleifen optischer Gläser. Durch seine tiefen Kenntnisse der Mathematik und Optik erlangten mit der Zeit seine Fabrikate, für deren Absatz seine Freunde sorgten, einen ausgebreiteten Ruf, so daß er sich mäßig davon ernähren konnte.

Lukas erzählt, daß die jüdische Hierarchie bei dem Magistrate die Verweisung des „Gotteslästerers" Spinoza aus der Stadt beantragte; der Magistrat verwies die Sache zur Untersuchung an die reformirte Geistlichkeit, und diese, nach dem Grundsatze ihrer eignen Unduldsamkeit, bestimmte den Magistrat, Spinoza auf einige Monate aus der Stadt zu verbannen. „Uebrigens," setzt Lukas hinzu, „war Spinoza ohnedieß Willens, Amsterdam zu verlassen." — Coler sagt, er habe sich wegen des versuchten Meuchelmordes nicht mehr in Amsterdam sicher geglaubt.

Es ist möglich, daß diese beiden Umstände zusammengetroffen, und daß vielleicht noch ein Drittes, die getäuschte Liebe zur Tochter van den Ende's, ** Spinoza bestimmten, sich in Einsamkeit zurückzuziehen und ganz seinen Studien zu leben.

* Man vergleiche in Bezug auf das Lehramt den, wenn auch viel spätern, Brief 54.

** Man würde indeß sehr irren, wenn man glauben würde, dieses Mißverhältniß habe noch lange verstimmend auf Spinoza gewirkt, sein Geist erhob sich bald

Im Jahre 1660 begab sich Spinnza nach Rhynburg,* und begann damit sein einsam stilles Denkerleben, ganz der Erforschung und Darstellung der Wahrheit geweiht.

und entschieden von dem Einzelnen in das Allgemeine, in die ruhige Betrachtung der Ergebnisse. Wenn es gestattet ist aus den allgemeinen Sätzen des Philosophen auf seine eigenthümliche Gemüthsverfassung zu schließen, so möge hier auf eine Stelle der Ethik hingedeutet werden, wo es in der Scholie zu Satz 10, Th. 5 heißt: „(Menschen) die von ihrer Geliebten übel aufgenommen wurden, denken an weiter nichts, als an die Unbeständigkeit der betrügerischen Sinne und die übrigen landkundigen Fehler der Frauen, vergessen aber Alles dieß alsbald wieder, wenn sie von der Geliebten wieder gut aufgenommen werden. Wer aber seine Seelenbewegungen und Begierden blos aus Liebe zur Freiheit zu mäßigen trachtet, der wird möglichst danach streben, die Tugenden und ihre Ursachen zu kennen, und seine Seele mit der Freude, die aus ihrer wahren Erkenntniß entspringt, zu erfüllen, aber keineswegs die Fehler der Menschen zu betrachten, über die Menschen zu schimpfen, und sich mit dem falschen Schein der Freiheit zu freuen rc."

* Die Textesangaben, sowohl bei Coler als bei Lukas sind hier ungenau und zum Theil unrichtig. Coler erwähnt eines Interimsaufenthaltes mit den Worten: „Er begab sich zu einem Bekannten, der an der Straße von Amsterdam nach Auwerkerke wohnte." Da Spinoza schon im Jahre 1655 in den Bann gethan ward, so ist es wahrscheinlich, daß er schon vor 1660 Amsterdam verließ, und diesen Interimsaufenthalt bezog. Sodann setzt Coler den Beginn des Aufenthaltes zu Rhynburg in das Jahr 1664, und sagt (mit Berufung auf Brief 30), daß er hier blos einen Winter geblieben, während es doch entschieden ist, daß Spinoza schon 1660 oder spätestens im Frühling 1661 zu Rhynburg wohnte, denn der erste Brief

Das freie Leben hatte sich — wie bereits oben angedeutet — nach dem Sturze des mittelalterlichen Dogmatismus eine neue ursprüngliche Weltanschauung geschaffen. Natur und Geist wurden in ihrer äußerlichen Trenuung eine jede einzeln Basis und Ausgangspunkt einer neuen Philosophie. Baco von Verulam heftete sein Denken an die gegebene Welt der Erscheinungen, die Wahrheit der Wahrnehmungen ergibt sich nach ihm durch die Sinne, aus denen auch die Erkenntniß entsteht; Baco brachte die realistische Seite der Weltanschauung zu einem von der Natur des Prinzips bedingten äußerlichen Systeme. Schnurstracks diesem entgegengesetzt verfuhr Cartesius, er bezweifelte und negirte die ganze Welt der äußeren Erscheinungen, ja das Daseyn unserer selbst, und suchte die Gewißheit derselben rein aus der uns eingebornen Idee und Erkenntniß zu erweisen, das Denken trägt nach ihm als ein sich selbst bestimmendes die Gewißheit, die Wahrheit in sich, an dieses Denken tritt nun die Welt der Erscheinungen heran und wird von ihm in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit erkannt und bestimmt; Cartesius brachte die

Oldenburgs, d. d. London 10. August 1661, beginnt mit den Worten: ...... „als ich Sie jüngst in Ihrer Zurückgezogenheit zu Rhynburg besuchte." — Lukas erwähnt des Interimsaufenthalts nicht, dagegen Boulainvilliers, der sowohl ihm als Coler gefolgt. Auch sagt Lukas unrichtig: „Spinoza blieb zwei Jahre in dieser Einsamkeit" ohne Voorburg zu erwähnen. Aus dem Obigen wird sich der Verlauf des Aufenthaltswechsels ergeben.

idealistische Seite der Weltanschauung in ein entschiedeneres System als Baco vermochte, weil die Idee das Prinzip der Einheit unmittelbarer aufweist, als die Vielfältigkeit der äußeren Erscheinungen.

Die cartesische Philosophie stand auf der Tagesordnung, namentlich in den Niederlanden, wo der Meister selbst gelebt und gelehrt hatte, und wo seine Philosophie durch Parteiungen und Discussionen lebhafter und in weiteren Kreisen verhandelt wurde. Vornehmlich unter der reformirten Geistlichkeit hatte Cartesius zahlreiche Anhänger. Cartesius hatte die Welt der Erscheinungen als Ausdehnung, die der Ideen als Denken gefaßt, die als zwei Substanzen durch die beständige Mitwirkung eines Dritten (Gottes) Einheit und Bestand erhalten. Dieß waren elastische Begriffsformeln, die sich als Träger der Dreieinigkeits-, der Prädestinationslehre 2c. ziehen und wenden ließen; Cartesius war Hofmann genug, um gegen dieses Spiel nicht zu protestiren, * ja sogar sich mit Anstand demselben zu fügen.

Spinoza galt vorerst als ein entschiedener Anhänger der cartesischen Philosophie, in deren Tiefe er eingedrungen, deren Schwächen und

* Mit feinem Takte bemerkt Goethe (Gesch. der Farbenlehre 1. Th.) über Cartesius: „Er verharrt im hergebrachten Schicklichen, und weiß zugleich seine Eigenthümlichkeit auszubilden, zu erhalten und durchzuführen. Daher seine Ergebenheit unter die Aussprüche der Kirche 2c.“

Irrthümer er aber auch bald erkannte.* Cartesius hatte Ausdehnung und Denken als zwei Substanzen (Selbständigkeiten), die jedoch zu ihrem Bestehen als Einheit der stetigen Mitwirkung eines Dritten bedürfen, aufgestellt; Spinoza erkannte, daß diese beiden Substanzen fälschlicher Weise so genannt werden,** weil jede zu ihrer Existenz eines andern bedarf, und Substanz ist nur dasjenige, was seine Existenz aus sich hat, und dazu keines andern bedarf; es gibt also nur eine absolute Substanz, und diese ist Gott, Denken und Ausdehnung sind keine Substanzen, sondern nur Attribute der einen absoluten Substanz Gottes.

Wenn man Baco den Urheber der realistischen, Cartesius den der ideali-

* Man vergl. Brief 2 an Oldenburg (vom Jahre 1661), worin Spinoza die Schwächen und Irrthümer der Philosophie des Baco und Cartesius darlegt und zugleich bereits seine eigne Philosophie in ihren Grundelementen darstellt, indem er den Eingang der Ethik beifügt. — Ueber die alten Philosophen, namentlich über Plato, Aristoteles rc. spricht sich Spinoza, wenn gleich in einem speciellen Punkte im 60. Briefe so aus, daß man auch seine Unabhängigkeit von ihnen erkennt.

** Es muß bemerkt werden, daß hier keineswegs in eine spätere Zeit übergegriffen wird, wenn wir diese Erkenntniß als schon jetzt fertig angeben. Der in der obigen Anmerkung bezeichnete Brief 2 vom Jahr 1661 enthielt die ersten Sätze der Ethik; auch circulirte diese lange Zeit vollständig in Abschriften, wie sich aus vielen andern Briefen ergibt, und die Herausgeber der Ethik auch in der Vorrede zum Verständnisse dieser Stellen bemerken.

stischen Philosophie nennt, so ist Spinoza der Urheber der spekulativen Philosophie.*

So offenbar sich dieß jetzt in Betracht der historischen Vorgänge als allgemeine und individuelle Nothwendigkeit ergeben mag, so muß es doch auch zugleich als unmittelbare und freie Geistesthat Spinoza's angesehen werden; das ist das höhere Wunder und das Merkmal einer ewigen Geistesoffenbarung, daß sie, wenn sie erfolgt ist, als nothwendige erkannt wird, da sie jeder aus sich wiedererkennt. Hier ist im Leben Spinoza's jener geheimnißvolle heilige Punkt, wo die genetische Entwicklung in die geniale Entfaltung umschlug.

So vielfach abgeschlossen und abgerundet auch die eigne Philosophie Spinoza's bereits war, konnte er doch nur nach und nach zu der öffentlichen Darlegung derselben gelangen. Er hatte in Privatvorträgen einem jungen Manne das System des Cartesius vorgetragen;** er hatte zu diesem Behufe ein eigenes Compendium in mathematisch-analytischer Form entworfen; auf das dringende Zureden seiner Freunde gab er dasselbe, obgleich es nicht ganz vollständig war, im Frühling 1663 heraus unter dem Titel: „**Renati**

* Für die Erkenntniß des spekulativen Standpunktes ist der 29. Brief von hoher Bedeutung.

** Wahrscheinlich geschah dieß schon zu Amsterdam und ist dieser junge Mann Albert Burgh oder Simon de Vries. Spinoza überschreibt die Briefe an diesen (Brief 27 und 28) „doctissimo juveni," auch enthalten die Briefe des de Vries meist Fragen über die Logik &c.

des Cartes Principiorum philosophiae pars I. et II., more geometrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza, Amstelodamensem; accesserunt ejusdem Cogitata Metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali, quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur. (Amstelodami apud Johannem Riewerts etc. 1663)." Der Anhang „die metaphysischen Betrachtungen" haben noch einen besondern Titel mit vollständiger Namensnennung des Autors. Dieß ist das einzige Werk, das den vollständigen Namen Spinoza's trug; er hatte seinen ebräischen Vornamen Baruch in den gleichbedeutenden lateinischen Benedictus übersetzt, und dieß gab manchfach zu der irrigen Meinung Veranlassung, als ob Spinoza zu einer christlichen Kirche übergetreten wäre.

Ludwig Meyer schrieb als Herausgeber eine Vorrede zu diesem Werke, und auf der Rückseite des Titelblattes steht ein lateinisches Gedicht J. B. M. D. unterzeichnet,* worin die gegenseitigen Verdienste, die Spinoza und Cartesius um einander hätten, besungen werden.

* Der 42. Brief ist an J. B. überschrieben: de Murr (in seinen Annotationes ad Sp. Tractatum) vermuthet, daß das obige Johann Bredenburg, Med. Dr. heiße, und daß an diesen auch der 42. Brief gerichtet sey; Bredenburg war aber, wie sich später herausstellen wird, kein Arzt, sondern seines Handwerks ein ehrsamer Seidenweber, der, wie er selbst bekennt, wenig Latein verstand, folglich auch keine wortspielerischen lateinischen Verse drechselte, dieser J. B. muß also ein anderer seyn.

Im neunten Briefe schreibt Spinoza an Oldenburg: .... „Ich war zu Amsterdam, dort baten mich mehre Freunde, ihnen eine Abschrift von einer Abhandlung zu geben, die den zweiten Theil der Prinzipien des Cartesius nach geometrischer Art bewiesen, und die hauptsächlichsten Punkte der Metaphysik kurz enthält; ich hatte diese ehedem einem jungen Manne diktirt, den ich meine Ansichten nicht offen lehren wollte. Sie baten mich sodann, baldmöglichst auch den ersten Theil nach dieser Methode abzufassen, und um mich den Freunden nicht ungefällig zu zeigen, machte ich mich alsbald an die Ausarbeitung desselben, und brachte ihn innerhalb 14 Tagen zu Stande; ich übergab ihn den Freunden, die mich nun baten, ihnen zu gestatten, Alles dieß heraus zu geben, sie konnten dieß leicht von mir erlangen, jedoch unter der Bedingung, daß einer von ihnen unter meinen Augen den Styl feile und eine kleine Vorrede hinzufüge, worin er die Leser darauf aufmerksam mache, daß ich nicht Alles, was in dieser Abhandlung enthalten ist, als das Meinige anerkenne, da ich sehr Vieles darin geschrieben, wovon ich gerade das Gegentheil annehme, und daß er dieß an einem und dem andern Beispiele zeige. Alles dieß hat ein Freund, der die Herausgabe dieses Büchleins besorgt, zu thun versprochen, und ich hielt mich deßhalb einige Zeit zu Amsterdam auf. Von da bin ich wieder in das Dorf, wo ich nun wohne, zurückgekehrt, und bin kaum mein eigner Herr, wegen der Freunde, die mich mit

ihrem Besuche beehren. Es bleibt mir nun noch, liebster Freund, ein bischen Zeit, um Ihnen dieß mitzutheilen, und Ihnen zugleich den Grund anzugeben, weßhalb ich es unterlasse, meinen Tractat zu veröffentlichen. Es finden sich vielleicht bei dieser Gelegenheit einige hochstehende Männer meines Vaterlandes, die das Uebrige, was ich geschrieben, und was ich als das Meinige anerkennen zu sehen wünschen und also dafür sorgen werden, daß ich es, ohne Unannehmlichkeiten befürchten zu müssen, veröffentlichen kann; geschieht dieß, so werde ich alsbald Einiges veröffentlichen, geschieht es nicht, so werde ich lieber schweigen, als den Menschen meine Ansichten gegen den Willen meines Vaterlandes aufzudringen und sie mir zu Feinden zu machen. Ich bitte Sie also, verehrtester Freund, bis dahin geduldig zu warten, Sie werden alsdann entweder den gedruckten Tractat oder nach Ihrem Wunsche das geschriebene Heft erhalten."

Man ersieht also, daß der theologisch-politische Tractat, der erst sieben Jahre später erschien, bereits druckfertig war;* die Prinzipien

* Oldenburg bittet zwar im vorhergehenden Briefe um die unvollendet gebliebene Abhandlung „über die Ausbildung der Erkenntniß, die wohl auch schon damals begonnen war; aus den weiteren Zusätzen Oldenburgs ergibt sich aber, daß er doch den theologisch-politischen Tractat meint, auch konnte Sp. nur mit diesem bei der Veröffentlichung zögern, da auf diesem Gebiete zunächst die „Unannehmlichkeiten" zu befürchten waren.

der cartesischen Philosophie sollten nur der Vorläufer seiner eigenen Schriften seyn; sie gehören sonach mehr in die äußere Lebensgeschichte Spinoza's, als in die innere Geschichte seiner Philosophie.*

Bemerkenswerth ist der ironische und scharfe Ton, den Sp. oft in dieser Schrift, namentlich gegen die Scholastiker anschlägt; so sehr sich auch Sp. an Cartesius hält, und z. B. in der Scholie des Folgesatzes zu Satz 4, Th. 1 sagt: „Ich will nicht genauer als Cartesius seyn," so sind doch seine eigenen Ansichten auch nicht zu verkennen; der Grundgedanke des theologisch-politischen Tractats ist in der Scholie 1 zu Satz 13, Thl. 2 angedeutet, entschiedener treten eigenthümliche Ansichten in den „metaphysischen Betrachtungen" hervor, und in Bezug auf den Tractat ist hier der Schluß des neunten Capitels hervorzuheben.

Die Veröffentlichung der Prinzipien hatte indeß den erwarteten Erfolg nicht; Spinoza sah sich von keiner Seite veranlaßt, seine weiteren Schriften herauszugeben.

Auch äußere Mühseligkeiten und Unruhen drangen um diese Zeit auf Spinoza ein; er war nächst den öfteren Aufenthalten zu Amsterdam von Rhynburg aus auch im Haag,** und im

* Wie wenig Sp. gesonnen war, in seinen Schriften auf die „cartesischen Prinzipien" zu recurriren, mag vielleicht auch noch der kleine Umstand zeigen, daß er kein Exemplar davon zur Hand hatte. (Siehe Brief 34.)

** Brief 26 d. d. Amsterdam 24. Febr. 1663 schreibt

Sommer 1664 vertauschte er seinen Wohnort mit Voorburg, eine Meile vom Haag; * im Winter 1664 war er jedoch einige Monate zu Schirdam, ** wahrscheinlich bei dem dort wohnenden Bruder des Simon de Vries. Die Unruhe und die Aussichtlosigkeit mit seinen Forschungen vor der Welt auftreten und ihr nützen zu können, wirkten störend auf den ruhigen Fortgang seiner Studien ein. Brief 36 schreibt Sp.: „Meine Studien . . . . die ich anderweitig so lange zu unterbrechen genöthigt bin." In den letzten Tagen des März 1665 war Sp. wieder zu Amsterdam.*** Der einzige und wahre Lohn eines unabhängigen Geistes, sich durch die Veröffentlichung seiner Forschungen getragen und gehoben zu fühlen von der Liebe und Zustimmung der Besseren seiner Zeit, war Spinoza verkümmert; auch er konnte sich nur nach manchem Kampfe zu jenem stillen Bewußtseyn hindurchringen, das in der Erkenntniß, aufrichtig und treu nach dem Wahren gestrebt zu haben, sein Genüge findet. Noch im Jahre 1666 finden wir Sp. vielfach von äußern Mühseligkeiten behindert. †

de Vries: „Ich erinnere mich, daß Sie mir im Haag gesagt ꝛc."

* Brief 30 d. d. Voorburg 20. Juli 1664 schreibt Sp. an Peter Balling: „Im vergangenen Winter hatte ich zu Rhynburg ꝛc."

** Siehe Brief 32 im Anfange, und Brief 36 im Anfange.

*** Siehe Brief 38 im Anfang.

† Brief 42 d. d. Voorburg 10. Juni 1666 schreibt

Im Eingange der Abhandlung „über die Ausbildung der Erkenntniß" knüpft Sp. die allgemeine und logisch nothwendige Befreiung des Geistes von Aeußerlichkeiten und Zufälligkeiten an seine subjective innere Entwicklung; mit der liebenswürdigsten Offenheit berichtet er, daß er manchen ernsten Kampf bestehen mußte, bis er zu dem Resultate gelangte: „Die Liebe zu dem Ewigen und Unendlichen erfüllt die Seele blos mit Lust, und ist aller Unlust untheilhaftig."

In dieser Liebe zu dem Ewigen und Unendlichen, die die höchste ist, weil sie alle selbstischen Beziehungen ausschließt, fand Sp. den Schwerpunkt und den Ruhepunkt seines Lebens, das von keinen endlichen Bestrebungen und Ereignissen mehr erschüttert werden konnte.

Sp. war in Voorburg oft von Freunden aus dem Haag, von Gelehrten, Staatsmännern, Militärs und Kaufleuten besucht worden,* diese bewogen ihn endlich, ganz nach dem Haag überzusiedeln; dieß geschah ohngefähr im Jahre 1670.**

er: „Ich konnte Ihnen bis jetzt nicht antworten, ich war von Beschäftigungen und Sorgen (sollicitudinibus) so eingenommen, daß ich kaum mich selbst fortbringen konnte."

* Bayle erzählt, daß selbst die Bauern auf den Dörfern, wo Spinoza gelebt, einhellig sagten, er sey leutselig, ehrlich, dienstfertig und höchst gesittet gewesen.

** Der letzte Brief aus Voorburg (46. Brief) ist vom 5. Sept. 1669, und der darauf folgende erste aus dem Haag vom 17. Febr. 1671 datirt.

Hier wohnte Spinoza zuerst bei einer Wittwe van Velden auf dem Veerkay; er aß auf seinem Zimmer, arbeitete und studirte, und brachte oft zwei bis drei Tage zu, ohne Jemanden zu sehen; als er aber merkte, daß seine Ausgaben zu groß waren, miethete er eine billigere Wohnung auf dem Pavilioengragt bei dem Maler Heinrich van der Spyck,* bei dem er nun bis zu seinem Lebensende blieb; sein Zimmer ging nach der Straße zu, und darin stand auch seine nach der Landessitte zugerichtete „Bedstete," ein sogenanntes Himmelbette.

Erscheinen des theologisch-politischen Tractatats. Controversen.

Die Freunde Spinoza's, und unter diesen namentlich der edle Großpensionarius Jan de Witt, mochten Spinoza ermuntern, seine Schriften herauszugeben,** und nun erschien der

* Von van der Spyck rühren auch die genauen und ins Einzelne gehenden Mittheilungen her, die Coler u. A. gesammelt haben; Kortholt, der unbezweifelte und abgesagteste Feind Spinoza's nennt van der Spyck einen „höchst glaubwürdigen Mann und sehr geschickten Maler," auch lebte er noch zur Zeit, als Coler die Biographie veröffentlichte, der sich auch mehrfach auf die mündlich einzuholende Bestätigung der Angaben beruft.

** Nach dem oben angeführten 9. Briefe an Oldenburg ist diese äußere Ermunterung wohl zu erwarten. de Murr vermuthet mit Recht, daß Spinoza von Jan de Witt vor den Verfolgungen der Theologen geschützt wurde; aus dem genannten Briefe glaube ich aber den Schluß ziehen zu dürfen, daß er ihn auch positiv

„Tractatus theologico politicus etc." anonym und mit pseudonymem Druckorte: „Hamburgi apud Henricum Künrath 1670)"; er wurde aber zu Amsterdam bei Christoph Konrad gedruckt.

Schon diese beiden äußeren Umstände, daß weder Verfasser noch Drucker genannt war, mögen die Schwierigkeiten der Veröffentlichung einer solchen Schrift kundgeben; in Bezug auf das erste muß jedoch bemerkt werden, daß Spinoza durch Namensnennung nicht die Persönlichkeit in die Verhandlung einer allgemeinen Frage der Zeit und der Wissenschaft gemengt sehen, und allen Schein der Ruhmsucht vermeiden wollte. Dieß zeigt sich auch namentlich darin, daß er es ausdrücklich verbot, bei der einstigen Veröffentlichung seiner hinterlassenen Schriften seinen Namen zu nennen; diese Verfügung ging nicht aus einer bloßen Eigenthümlichkeit, sondern aus einer Grundlage seines Charakters hervor.* Die temporären Mißhelligkeiten mögen indeß auch äußerlich die Anonymität des Verf. bedingt haben.

gefördert hat, da Sp. hierauf harrte; auch ist die Erscheinung des Tractats in dem Jahre des Umzugs nach dem Haag wohl nicht zufällig.

* Man vergl. auch Ethik Th. 3, Def. 44 nebst der Erklärung, und Ethik Th. 4, §. 25; in letzterer Stelle heißt es: „Wer die Anderen durch Rath und That zu unterstützen sucht, damit sie insgesammt das höchste Gut genießen, der wird hauptsächlich darnach trachten, sich ihre Liebe zu erwerben, nicht aber sie zur Bewunderung zu führen, daß die Lehre in ihm ihren Urheber habe, und er wird überhaupt keinen Grund zu Haß und Neid geben."

Es galt hier eine Erörterung der tiefsten Aufgaben der Wissenschaft, wie des unmittelbaren Zeitbedürfnisses: * die Feststellung des Verhältnisses zwischen Glaube und Vernunft, und zwischen Staat und Kirche; Fragen, die leider noch in unseren Tagen, wenn auch theoretisch entschieden, doch praktisch noch nicht erledigt sind.

In den Niederlanden, wie in Deutschland, England und Skandnavien, hatte der Weltgeist die Fesseln des dogmatischen Mittelalters gebrochen, aber noch nicht ganz abgelöst; ein dreißigjähriger blutiger Kampf, lange Friedensschlüsse, theologische Zänkereien und Parteiungen, Alles hatte nur halbe Zustände herbeigeführt. Wie überall, der Thatsache gibt man nothgedrungen Raum, aber vor ihren Consequenzen scheuen sich oft selbst die Urheber aus Mißverstand oder Furcht, alte und neue Feinde suchen sie zu schmälern, wegzudisputiren und zu vernichten oder egoistisch auszubeuten; dann entspinnt sich ein langwieriger zerrissener Kampf; denn die Kraft der weitern Entscheidung ist zur Hervorbringung der Thatsache aufgebraucht. Starken Geistern ist es dann gegeben, die zerstreuten Kämpfe zu sammeln und mit Bewußtseyn zu vollenden, was die geniale

* Sowohl in der Vorrede, als auch im Werke selbst, wie namentlich Cap. 2 im Anhange, spricht Sp. die Beziehung zur Zeit aus; in letzterer Stelle heißt es: „Ich will dieß, weil es die Zeit erheischt, darthun.“ Auch ersieht man aus Brief 14 von Oldenburg, daß Spinoza in dem darauf bezüglichen verloren gegangenen Briefe die Zeittendenz entschieden dargelegt hatte.

Thatsache ins Werk gesetzt; diese Geltendmachung der Consequenzen ist schwieriger und verworrener, weil sie keine so augenfällige Handhaben bietet, wie die bloße Thatsache, und weil ihre Allseitigkeit nothwendig das Genügen im Einzelnen aufheben muß.

In diesem Sinne trat Spinoza das Erbe der Reformation an. Man hatte die Bibel als den ältesten Freiheitsbrief der Menschheit wieder erobert. Das gute alte Recht war das Losungswort des schönen und schweren Kampfes, aber im Frieden zeigte sichs, daß die Zeit auch ihr gutes neues Recht für sich verlangte. Man wollte die Gesammtkraft des Menschengeistes zurückbannen auf die Bibel, die Systeme der Denkgläubigen und Gläubigdenkenden standen einander gegenüber, die Rechte der Vernunft und der biblischen Offenbarungen waren auf keine Weise festgestellt.

Von keinem confessionellen und keinem Schulsysteme behindert, wies nun Spinoza, die Bibel in der Hand, nach, welchem Standpunkte des Geistes die biblischen Offenbarungen angehören, sowohl in Betreff derer, von denen sie ausgingen, als auch in Betreff derer, an welche sie ergingen; er stellte die Fragen und Gesichtspunkte fest, die sich heutzutage zu einer eigenen theologischen Disciplin, der biblischen Kritik und Hermeneutik ausgebildet haben; er bewies, daß die Bibel die Norm ihrer Auffassungs- und Ausführungsweise in sich trage, indem jene in der Phantasie, diese im Gehorsam beruht; die

Vernunfterkenntniß aber, auf einer andern Stufe stehend, den Gehorsam unmittelbar und wesentlich in sich trage. Trennung der Vernunft und des Glaubens oder der Philosophie und Theologie ergeben sich daher aus innerer Nothwendigkeit.

Organisch aus dieser wissenschaftlichen Grundlage des Werkes entwickelte Spinoza die praktisch-politische Tendenz desselben; die kritisch negative Seite des Werkes hat hierdurch einen bestimmten positiven Gegensatz, nicht in der herkömmlichen Weise als Dogma, sondern wie es dem Standpunkte der reinen Vernunft entspricht, als Erkenntniß und That; und das ist der Stempel des weltgeschichilichen Genius, daß er nicht in der Idee verharrt, sondern mit ihr und aus ihr heraus zur That übergeht.

Wie in der Wissenschaft, so auch im Leben war dem Geiste, der die weltgeschichtliche Epoche des 17. Jahrhunderts hervorgerufen, noch nicht sein Recht geworden. Die Christenheit war in zwei Theile gespalten, der Staat, dessen oberstes Prinzip die Einheit, stand in ungewisser Stellung diesem Zustande gegenüber.

Während der Alleinherrschaft des Katholizismus war die Einheit des Staates von den Uebergriffen der Kircheneinheit beeinträchtigt und niedergehalten; in und vermittelst der Reformation wurde die Einheit der Kirchendespotie aufgehoben, die Staatsgewalt drohte sie als solche an sich zu reißen. Kirche und Staat standen noch als getrennte Faktoren einander gegenüber,

die Reformation führte diese Trennung nur näher und unabweislicher zum Bewußtseyn und somit zur Lösung. Mit dem Eindringen der Reformation in das Staatsleben, mit dem thatsächlichen Zustande, daß Bürger verschiedener Confessionen einen Staatsverband bildeten, war auch der eine Faktor, die Kircheneinheit, gebrochen, der Staat mußte auf einer höheren Stufe wie im klassischen und biblischen Alterthume, nach seiner vollen und ungetheilten Einheit streben.

Spinoza wies zuerst die Nothwendigkeit einer Staatsreligion nach, nicht in dem Sinne, wie hierarchische Beamte dieß gebrauchen, um eine Staatsconfession auf den Thron zu setzen, sondern er bewies aus der Vernunft und Geschichte, daß die Staatsgewalt als Trägerin des Gesammtwillens und der Gesammtmacht, das Recht hat, die Kirchenangelegenheiten zu ordnen und zu überwachen; „denn wer dem Staate dieses Recht abstreitet, theilt die Regierung; die Religion erhält nur durch den Beschluß der Staatsgewalt Gesetzeskraft, und somit muß sie nach dem Staatswohle eingerichtet, von der höchsten Staatsgewalt bestimmt und interpretirt werden.“ „Ich spreche ausdrücklich“ sagte Spinoza, „von der Ausübung der Frömmigkeit und dem äußern Religionscultus, nicht aber von der Frömmigkeit an sich und der innern Verehrung Gottes, oder den Mitteln, durch welche der Geist innerlich disponirt wird, Gott mit ganzer Seele zu verehren, denn über die innere Gottesverehrung und die Frömmigkeit an sich, darüber ist jeder selbst Herr

und kann dieß Recht auf keinen Andern übertragen." *

Gewissens-, Rede- und Preßfreiheit ergeben sich als die nothwendigen Bedingungen eines einheitlichen Staates, der dem wahren Geiste und dem Geiste der Wahrheit huldigt.

So wissenschaftlich und politisch allgemein auch dieses Werk gehalten ist, trägt es doch auch manche lokale, zeitliche und persönliche Färbung, was mit dem vielfach polemischen Charakter desselben genau zusammenhängt.

Das Verhältniß zwischen Staat und Kirche hatte namentlich in den vereinigten Niederlanden die gräßlichsten Verwirrungen und Differenzen gebracht, dogmatische Streitigkeiten, wie die zwischen den Arminianern und Gomaristen über die Prädestinationslehre, in die Politik hinübergespielt, erschütterten die Grundlagen der Republik. Die freiere Partei war unterdrückt, die Presse, das einzige Mittel der Verständigung, unter Censur gestellt. Vermochte auch hier und dort, namentlich durch Jan de Witt, das freiere Prinzip sich geltend zu machen, so war es doch weder in den Gemüthern noch in den Gesetzen allseitig durchgedrungen. Der Tractat entstand unter dem Wehen einer politisch und kirchlich aufgeregten Zeit.

Am Schlusse des ganzen Werkes spricht Spinoza auch ausdrücklich von den Gomaristen und

* Siehe Cap. 19 des theol. pol. Tractats im Anfange. Die genauere Regulirung dieser Verhältnisse gibt Spinoza in seinem später erschienenen „politischen Tractat."



Arminianern (die man auch Remonstranten und Contraremonstranten nannte), und zeigt, daß nur eine intriguante Politik und nicht echte Liebe zur Wahrheit Schismas hervorrufe, und daß „diejenigen Aufrührer sind, die in einem freien Staate die Freiheit des Urtheils, die nicht unterdrückt werden kann, doch aufheben wollen."

Der edle „große Advokat" Oldenbarneveld unterlag (1619) durch die Intriguen des Statthalters, Prinzen Moritz, einem Justizmorde; als 72jähriger Greis bestieg er, ohne um Gnade zu bitten, das Schaffot, und die Religion war als Vorwand zu seinem Untergange benützt worden. Wohl schwebte diese Schandthat Spinoza vor, als er sich in der vorhergehenden Stelle zu dem höchsten Ausspruche einer wahrhaften Heldenseele erhebt, in den Worten: „Was läßt sich nur Schlechteres für einen Staat erdenken, als daß Ehrenmänner, weil sie von den gewöhnlichen Ansichten abweichen und nicht zu heucheln wissen, als Schlechte verbannt werden? Was, sage ich, gibt es Verderblicheres, als daß Menschen nicht wegen eines Verbrechens oder einer schlechten That, sondern weil sie freien Geistes sind, als Feinde gelten und zum Tode verurtheilt werden, und daß das Schaffot, das Schreckbild der Schlechten, die herrlichste Schaubühne wird, das höchste Beispiel der Duldung und Tugend zu geben? Denn wer sich als Ehrenmann bewußt ist, fürchtet den Tod nicht wie ein Verbrecher und bittet nicht um Gnade, weil seine Seele nicht von Reue über eine schlechte That gedrückt ist, und er es im

Gegentheil für ehrenhaft und nicht für eine schändliche Strafe, und ruhmvoll für die Freiheit hält, für die gute Sache zu sterben." — —

Bayle und Coler berichten, Spinoza habe eine Rechtfertigungsschrift gegen den Bann eingereicht und die Grundzüge dieser Schrift sodann dem Tractat einverleibt; hiefür spricht auch ein innerer Grund, nämlich die an manchen Stellen offenbare Bitterkeit gegen die Juden. Schon in dem ersten Capitel, wo Spinoza von der Nichtanerkennung der Vernunft spricht, sagt er, daß dieß besonders bei den Hebräern geschah, „die sich über Alle erhaben dünkten, und die Alle, und folglich die Allen gemeinsame Wissenschaft zu verachten gewohnt waren." — Viele Stellen haben trotz ihrer allgemeinen Haltung doch eine unverkennbare Hindeutung auf den Bann in der ihm widerfahrenen persönlichen Beziehung; aus dem aufgestellten Prinzipe der Staatseinheit mit der Aufhebung aller Kirchengewalt folgt natürlich die Aufhebung jedes Kirchenbannes. Der Schluß des dritten Capitels bezieht sich wahrscheinlich auf die Bewegung, die der unter den Juden in Griechenland aufgestandene Messias, Sabbathai Zewi, überall hervorgebracht hatte, die eine staatliche Regeneration der Juden als denkbar erscheinen ließ. * Vom welthistorischen Standpunkte aus

* Am Schlusse des 16. Briefes fragt Oldenburg ausdrücklich über die deßfallsige Stimmung der Juden in Amsterdam 2c.; es ist sehr zu bedauern, daß die Antwort Spinoza's, wie es scheint, verloren gegangen ist.

verkennt indeß Spinoza die „Unbill der Zeiten“ nicht, die die Juden traf, es ist jedoch bemerkenswerth, daß er (ebenfalls am Schlusse des 3. Cap.), indem er die Verhältnisse der spanischen und portugiesischen Juden berichtet, sich rein historisch und ohne alle Emphase hält, die sonst an vielen Stellen dieses Werkes hervortritt.

Daß sich Spinoza in dem polemischen Theile des Tractats mehr an Autoritäten der jüdischen als der christlichen Theologie wendet, dafür mögen mehre Gründe gelten: zunächst lagen ihm diese durch seinen früheren Studiengang näher. Die jüdische Theologie hat — so gerne das auch christliche Theologen ignoriren — alle Stadien und Umwandlungen der Zeitwissenschaften gleicher Weise in sich aufgenommen und zu bewältigen gesucht; und es ist eine wohl zu beachtende Lehre der Geschichte, daß es hier eben so gelang oder mißlang, die Fortbildung des Geistes an den kleineren Codex, das alte Testament, zu heften, als dieß auf christlicher Seite mit dem größeren Codex, dem alten und neuen Testamente, bewerkstelligt werden sollte. Sodann mochten bei Spinoza auch die Zeitverhältnisse und die persönliche Stellung hiebei einwirken, und wenigstens in der Nennung der Namen manche Rücksicht aufnöthigen. Diese Rücksicht galt aber nur in Bezug auf die Theologie; in Betreff der Bibel spricht sich Spinoza ebenso geradezu und unverholen über das neue Testament und die Apostel,

wie über das alte Testament und die Propheten aus. *

Weit entfernt, sich auf irgend einem confessionellen Standpunkte zu borniren, hob Spinoza den heiligen Geist und die göttliche Sendung Christi mit wahrhaft erhebender Liebe hervor.

In persönlicher Beziehung ist noch zu bemerken, daß sich Spinoza als Republikaner bekundet; mit überzeugender Kraft dringt er auf allgemeine Volksbewaffnung und zeigt das Verderbliche der geworbenen und besoldeten stehenden Heere, ** die durch das System Ludwigs XIV. immer mehr um sich griffen. Auch sonst knüpft er unmittelbar an die Zeitereignisse an, so z. B. in den Schlußfolgerungen des 18. Cap. an das Protectorat Cromwells, den er einen „Monarchen mit anderem Namen" nennt, und gleich darauf, wie an vielen anderen Stellen, an die Geschichte der holländischen Republik. — Spinoza war frei von jenem philosophischen Dünkel, der sich in spekulativer Erhabenheit oder Feigheit die Aufgaben der Gegenwart ferne hält; wer die Fragen der Zeit zur Entscheidung führt, bringt hiemit auch die der Ewigkeit zu ihrer Lösung.

* Schon im 1. Cap. sagt Spinoza: „Es muß hier aber bemerkt werden, daß ich durchaus nicht von dem rede, was einige Kirchen über Christus behaupten, und daß ich es auch nicht leugne, denn ich gestehe offen, daß ich es nicht begreife. Was ich so eben behauptete, entnehme ich aus der Schrift selber."

** „Es ist entschieden," sagt er Cap. 17, „daß die Fürsten nur durch ein Heer, dem sie Sold bezahlen, das Volk unterdrücken können."

Ein frischer Lebenshauch weht durch dieses ganze Werk Spinoza's, aus den abstrakten Erörterungen der Schule und Wissenschaft erhebt es sich in die volle reiche Wirklichkeit, und so aus dem tiefsten Bewußtseyn des Menschengeistes, wie aus der Zeit gegriffen, mußte es wiederum mächtig in dieselbe eingreifen. Dieß zeigte sich zunächst in dem heftigen Gegenkampfe, der besonders von den Theologen ausging.

Der Tractat wurde nach einiger Zeit mit Beschlag belegt und verboten, wurde aber 1673 wieder neu gedruckt unter dem Scheintitel: Danielis Heinsii operum historicorum collectio prima. Editio secunda priori editione multo emendatior et auctior, accedunt quaedam hactenus inedita. Lugd. Batav. apud Isaacum Herculis 1673. Auch noch unter einem andern Scheintitel erschien der Tractat: Fr. Henriquez de Villacorta M. Dr. a cubiculo Philippi IV. Caroli II. Archiatri opera chirurgica omnia etc. (Amsterdam 1673).

Auch eine holländische Uebersetzung des Tractats war alsbald verbreitet worden. Spinoza hintertrieb aber die Veröffentlichung derselben. *

* Siehe Brief 47 an J. J. (Jarrig Jeller) d. d. 17. Febr. 1671, wo Spinoza sagt, daß die Nichtveröffentlichung der Uebersetzung sowohl sein Wunsch, als auch der vieler seiner Freunde sey, die das Verbot dieses Buches ungern sehen würden, „was ohne Zweifel geschehen würde, wenn es in holländischer Sprache erscheint." Das öffentliche Verbot geschah also erst nach dem Febr. 1671, und hiernach ist die Angabe Gfrörers (Sp. op. praes. pag. XV.) zu berichtigen. —

Spinoza, der bisher für einen Cartesianer gehalten wurde, ward nun von den Anhängern dieser Philosophie aufs Heftigste angegriffen und verfolgt. Der Cartesianismus stand in den Niederlanden auf der Tagesordnung und ward von den Behörden und in den Schulen gehegt; denn er vertrug sich, wie schon oben bemerkt, leicht mit der herkömmlichen Dogmatik; die Cartesianer suchten nun allen Zusammenhang mit Spinoza und alle Verantwortlichkeit für seine Consequenzen von sich abzulehnen, und verfolgten Spinoza sowohl durch Angebereien bei den Behörden, als auch in Gegenschriften. Siehe Brief 19.

Die Theologen führten den Kampf, mit all der ihnen eigenen bittern Aufregung. Atheismus, die alte Waffe, die die grämlichen Herren von ihren Thronen herab in tödtlicher Absicht nach den neuen Ideen schleudern, die auserkoren sind nach ihnen den Thron zu besteigen, Atheismus! erklang es von allen Seiten, und Verfolgungen aller Art wurden auf das Haupt des Urhebers herabbeschworen. Spinoza hatte es vorausgesehen, daß man in der Unmacht einer gegnerischen Beweisführung, schnell bereit seyn werde, ihn mit dieser vergifteten Waffe anzugreifen,* er konnte

Erst 1794 erschien eine holländische Uebersetzung der sämmtlichen Werke Spinoza's von Hendrikfen Glasemaker mit dem falschen Druckorte Bremen; wie sehr die Werke Spinoza's verfehmt waren, ergibt sich daraus, daß der Drucker Aard Wodsgyck zu Amsterdam deßhalb auf mehre Jahre zum Correctionshause verurtheilt wurde.

* Cap. 2 im Anfange: „Wer die Weisheit und

also mit ruhigem Gemüthe diesem Verfahren zusehen, sich der tiefsten und reinsten Verehrung Gottes in der Wahrheit bewußt.

Zuerst wurde der Wunderglaube gegen Spinoza in Schutz genommen von Jac. Batelerius (Prediger der Remonstranten im Haag und Anhänger der cartesischen Philosophie), in der Schrift: Vindiciae miraculorum, per quae divina Religionis et Fidei Christianae Veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem Tr. th. pol. B. Spinosam Amsterdam 1674).

Franz Kupper, ein Theologe zu Rotterdam, schrieb gegen Spinoza: Arcana Atheismi revelata etc. (Rotterdam 1674), die auch holländisch erschienen. Von Regnier von Mansveld, der an Vötius Stelle Professor der Theologie zu Utrecht gewesen, und 1671 gestorben war, erschienen nach seinem Tode 1674: lucubrationes, seu liber singularis adversus anonymum theologico politicum, seu in Benedicti Spinosae

die Kenntniß der natürlichen und geistigen Dinge aus den Schriften der Propheten zu entnehmen trachtet, der ist ganz auf dem Irrwege, und dieß will ich, weil es die Zeit, die Philosophie und die Sache selbst erheischt, hier ausführlich darthun, ohne mich darum zu bekümmern, was der Aberglaube dagegen schreien wird, der diejenigen, die die wahre Wissenschaft und das wahre Leben vertreten, am meisten haßt. Und leider ist es schon so weit gekommen, daß man diejenigen, die offen gestehen, daß sie keine Idee von Gott haben und Gott nur durch die Geschöpfe (deren Ursachen ihnen unbekannt) erkennen, mit frecher Stirne des Atheismus beschuldigt."

discursum theologico politicum. * Johann Bredenburg, ein Weber aus Rotterdam, veröffentlichte 1675 eine: Enervatio tractatus th. pol. una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum, cujus effati contrario praedictus tractatus unice initiur.“ Br. sagt in der Vorrede, daß er sich sein Werk habe ins Lateinische übersetzen lassen, und Bayle bezeichnet dieß als die beste Gegenschrift. **

Kuyper und Bredenburg geriethen später in Streit über ihre Widerlegung Sp.'s; mehre Streitschriften in holländischer Sprache erschienen darüber, und Bredenburg wurde von seinem Gegner des Spinozismus oder, was damals gleichviel, des Atheismus beschuldigt. Auch der oben genannte Isaak Orobio trat nächst vielen Andern später mit einem „Certamen philosophicum etc.“ gegen Bredenburg auf.

Hier zum ersten Male begegnen wir noch bei Lebzeiten Sp.'s der seltsamen Erscheinung, daß sich seine Anhänger und Propagandisten fast

* Auf diese Schrift bezieht sich auch der Schluß des 50. Briefes Spinoza's: „Das Buch des Utrechter Professors gegen mich, das man nach seinem Tode herausgab, sah ich im Buchladen und erkannte aus dem Wenigen, was ich darin las, daß es nicht des Lesens, wie viel weniger einer Erwiderung werth ist ꝛc.“

** Nach vielfach wiederholten Angaben soll Bredenburg als Cartesianer mit Sp. in freundlicher Verbindung gestanden haben, und der 42. Brief (an J. B.) an Bredenburg gerichtet seyn; es ist hiebei auffallend, daß der Brief Sp.'s lateinisch und nicht wie sonst bei der Correspondenz mit Nichtgelehrten holländisch war.

durchweg öffentlich unter der Maske des heftigsten Gegenkampfes verbargen. Diese Verhüllung kehrt so oft und in so vielfacher Form wieder, daß der Kampf um die neuen Prinzipien ein widrig verworrener wurde; mögen auch persönliche und allgemeine Verhältnisse Manchem eine Behutsamkeit aufgenöthigt haben, so erregt es doch ein tiefes Mißbehagen, diese verhüllenden Täuschungen so weit und so lange fortgeführt zu sehen.

Auch Wilhelm van Blyenbergh, ein theologisirender Kaufmann zu Dortrecht, der sich früher zu Sp. herangedrängt hatte, gab 1674 „Wedderleginge van hoet Boek genoemt tr. th. pol.“ heraus; spätere Orthodoxen machten es Blyenbergh zum Vorwurf, daß er in der Landessprache geschrieben, und so auch die Nichtgelehrten in den obschwebenden Streit hereingezogen habe.

Im Jahre 1676 gab Lambert de Velthuysen, ein Arzt in Utrecht, einen „Tractatus moralis de naturali pudore et dignitate hominis“ und eine „Dissertatio de usu rationis in rebus theologicis“ heraus. *

* de Murr vermuthet, daß der 48. Brief mit der Aufschrift: „Doctissimo etc. viro J. O. — L. d. V. m. Dr.“ ein Brief Lambert de Velthuysens an Isaak Orobio sey, der darauf folgende 49. Brief, den Sp. an J. Orobio schrieb, enthält eine schlagende Widerlegung alles dessen, was gegen ihn vorgebracht wurde. Der Schluß zeigt auch, daß es gewissermaßen als ein öffentliches Schreiben abgefaßt wurde, wenn auch zunächst nur für Lambert de Velthuysen. In der

Auch Hermann Witsius, ein berühmter niederländischer Theologe, und Claude de la Motte, reformirter Prediger in London, der durch die Widerrufung des Ediktes von Nantes dahin ausgewandert war, schrieben an verschiedenen Stellen gegen Spinoza's Tractat.

In Deutschland war schon 1674 eine Gegenschrift erschienen von Peter Musäus, Professor der Theologie zu Kiel, unter dem Titel: „Tr. theol. pol. ad veritatis lancem examinatus," worin Sp. wunderlicherweise „ein geborner Betrüger" genannt wird. Man fand ein Exemplar dieser Schrift unter den hinterlassenen Büchern Spinoza's.

Auch Theophil Spitzelius, Pastor zu St. Jakob in Augsburg, schrieb gegen Sp. unter dem Titel: „infelix literator" und berief sich auf das Urtheil des Professor Mansveld zu Utrecht, „daß der Tractat zur ewigen Finsterniß zu verdammen sey."

Auch der deutsche Theologe Joh. Majus und viele Andere schrieben alsbald gegen Spinoza.

Eine eigenthümliche Weise, die Sp. gewiß nur ein Lächeln abnöthigte, nahm die Verhandlung in nachfolgendem Vorfalle an: Stoupe, Oberstlieutenant in einem damals zu Utrecht

Biographie universelle Art. Sp. finde ich eine sonst nirgends verzeichnete Gegenschrift gegen Spinoza, betitelt: „J. M. V. D. M. Epistola contra tractatum theologico politicum" (Utrecht 1671); vielleicht ist dieß mit Berichtigung einiger Anfangsbuchstaben als der Brief Lambert de Velthuysens zu betrachten.

stehenden Schweizerregimente Ludwigs XIV., gab daselbst 1673 eine Schrift heraus, betitelt: „La Religion des Hollandois,“ hier heißt es Lettre III. S. 65: „Ich würde nicht von allen Religionen dieses Landes gesprochen haben, wenn ich nicht von einem berühmten und gelehrten Manne redete, der eine große Menge Anhänger zählt,* die seinen Ansichten durchaus beipflichten. Dieser Mann ist ein geborener Jude, heißt Spinoza, hat weder der jüdischen Religion entsagt, noch die christliche angenommen, ist ein schlechter Jude und kein besserer Christ. Vor einigen Jahren verfaßte er ein Buch, betitelt: „Tr. theol. pol.,“ als dessen Hauptzweck erscheint, alle Religion, namentlich die jüdische und christliche, umzustoßen, Atheismus, Libertinage und Freiheit aller Religionen einzuführen. . . . . Dieser Spinoza lebt in diesem Lande, er hat einige Zeit im Haag gewohnt, wo er von allen Neugierigen und von vornehmen Damen besucht wurde, die sich pikiren mehr Geist zu haben, als ihrem Geschlechte eigen ist. Seine Anhänger gestehen es nicht, daß sein Buch die Grundlagen aller Religionen durchaus aufhebt, das, obgleich durch einen öffentlichen Regierungsbefehl verboten, doch öffentlich verkauft wird. Unter allen Theologen dieses Landes hat sich kein einziger gefunden, der es unternommen hätte, die Ansichten dieses Autors zu widerlegen. Dieß wundert mich um so mehr, da der Verf. eine

* Daß Sp. schon zu seinen Lebzeiten viele Anhänger hatte, ersehen wir auch aus Brief 23, S. dens.

große Kenntniß der hebräischen Sprache, aller Ceremonien und Gebräuche der jüdischen Religion und der Juden, so wie auch der Philosophie zeigt. Die Theologen konnten also nicht sagen, daß das Buch die Widerlegung nicht verdiene; beharren sie in diesem Stillschweigen, so muß man sagen, daß es ihnen entweder an Liebe fehlt, da sie ein solches Buch unwiderlegt lassen, oder daß sie die hier ausgesprochenen Ansichten billigen, oder daß es ihnen an Muth und Kraft gebricht, den Verf. zu bekämpfen."

Diese offenbar nur ironisch aufreizende Sprache wurde mißverstanden, und im Jahre 1675 erschien eine Widerlegung Stoupe's, betitelt: „La véritable Religion des Hollandois avec une Apologie pour la Religion des Etats Generaux des Provinces Unies, par Jean Brune" (Braun, Professor der Theologie zu Gröningen). In Betreff Sp.'s heißt es hier: „Ich glaube, Stoupe irrt sich, wenn er der Meinung ist, Sp. habe der jüdischen Religion nicht entsagt, da er nicht blos ihre Ansichten verworfen hat, sondern sich auch allen Gebräuchen und Ceremonien entzieht; er ißt und trinkt Alles, was man ihm vorsetzt; er genießt Schweinefleisch und Wein, und wenn sie aus des Pabstes Keller kämen, ohne sich zu erkundigen, ob es koscher oder Nesach wäre. (!) Wahr ist, er bekennt sich zu keiner andern Religion, und scheint sehr indifferent gegen die Religionen zu seyn, wenn nicht noch Gott sein Herz rührt." Sodann sagt Braun zur Vertheidigung, daß die Generalstaaten ja das

Buch alsbald verboten hätten, während es in Deutschland, England, Frankreich und der Schweiz eben so gut, als in Holland, verkauft werde, ohne daß es auch nur in den genannten Ländern verboten worden wäre. — —

Spinoza konnte allen den Kämpfen und kleinlichen Vorwürfen mit ruhigem Gemüthe zusehen, er war sich bewußt, ein Werk der Menschenliebe und Menschenbefreiung mit frommem und heiligem Geiste vollbracht zu haben.

Philosophisches Leben. Personalien.

„Das göttlich natürliche Gesetz erkennt man aus der bloßen Betrachtung der menschlichen Natur, und wir können es gleicher Weise in Adam wie in irgend einem andern Menschen begreifen, gleicher Weise in einem Menschen, der unter Menschen lebt, wie in einem, der ein einsames Leben führt.“ Diesen im Tractate (Cap. 2) ausgesprochenen Satz bewahrheitete Spinoza in seinem Leben, wie in seinen Schriften.

In stiller beschaulicher Erkenntniß durchdrang Spinoza die Tiefen des Menschengeistes und erforschte seine ewigen Gesetze. Nur einem Denken und Leben, das nach innen gekehrt, baar und ledig der wechselnden Erscheinungen und Wandlungen, nur der freien und reinen Spekulation, der nackten Spiegelung des Urgeistigen ist es gegeben, das Reinmenschliche, das Ewige und Unendliche in seiner Wahrheit und Reinheit zu fassen, aus der Welt der Endlichkeiten die

unwandelbaren Gesetze abzulösen und wieder einzusetzen als Norm und Richtschnur des stetig bewegten Lebens in der Natur und Geschichte des Einzelnen, wie des Alls.

Bloße Erfahrungs- und Verstandes-Philosophen werden das bestreiten, da man nach ihrer Ansicht, nur aus dem vielbewegten Leben heraus (habe man es nun als eigenes Erleben oder durch Studuim sich angeeignet) vermittelst der Abstraktion ständige Gesetze finden könne; Spekulation aber sey nichts als idealistisches Belieben ohne festen und sicheren Halt; Philosophen auf Dachstuben und in der Einsamkeit trüben die Welt und ihre Wirklichkeit nicht. Das aber ist die göttliche Begabung des wahren Genius, daß er die Welt in sich trägt; in seiner Einzelnatur hat sich die Vielgestaltigkeit der Welt individualisirt; in dem wahren und reinen einzelnen Menschengeist liegt die Offenbarung des allgemeinen Menschengeistes in seiner ganzen Fülle, kann er sie ungetrübt und geläutert abspiegeln und festhalten, so offenbart sich durch ihn unmittelbar und nicht abstrakt, sondern in seiner vollen Ursprünglichkeit das Ewige, das sich dann in den tausend Gestaltungen der äußern Wirklichkeit wiederspiegelt.

Das Leben und die Lehre Spinoza's ist der gerade Gegensatz alles Egoismus im weitesten Sinne, „alle Vorurtheile" erkannte er, „hängen von dem einen ab, daß die Menschen sich als Mittelpunkt des Weltganzen betrachten und Alles nur mit Rücksicht auf sie gestellt wissen wollen;"

und so über alle Einzelheiten hinausgehoben, behandelte er die menschlichen Seelenbewegungen ꝛc. so frei und unabhängig, so objektiv, „als ob von Linien, Flächen oder Körpern die Rede wäre;" * die Seelenbewegungen traten ihm daher als Naturerscheinungen entgegen, die er auf ihren Urgrund zurückführte, und ihnen so viel Geltung ließ, als sie ihrem Urgrunde und dem Zusammenhange mit dem All nach ansprechen können. Spinoza gesteht, daß auch er lange zu kämpfen hatte, bis er sein Leben auf die Höhe seiner Erkenntniß hob,** und hiemit beide zur echten Einheit gestaltete; aber wir sehen bald aus seinem Leben, wie aus seinen Schriften, daß er den Schwerpunkt seines Daseyns gefunden in der „Liebe zu dem Ewigen und Unendlichen."

Jede reingeistige und freie Produktion erheischt und setzt unmittelbar ein Vergessen und bewußtes Ueberheben über die momentanen äußeren Verhältnisse und Umgebungen, ja sogar über alle subjectiven, so daß das Bewußtseyn vom persönlichen Daseyn unserer selbst in den Hintergrund getreten ist; man lebt schaffend und wirkend im reinen Aether des Geistes, der freie

* S. Einleitung zu Theil III. der Ethik.

** S. den oftерwähnten Eingang zu der Abhandlung „über die Ausbildung der Erkenntniß." Diese Abhandlung ist, nach Brief 47 zu schließen, indirekt auch als eine Oppositionsschrift gegen die daselbst erwähnte Schrift „homo politicus" zu betrachten. Spinoza zeigte, daß die Richtung des Geistes auf sein wahres und ewiges Ziel, Vernunft und Moral in sich faßt.

Genius herrscht; Spinoza, durch keine socialen und familiären Bande an die äußeren Weltverhältnisse geknüpft und in sie hereingezogen, rein auf sich selbst gestellt und von dem Genius getragen, lebte so Jahre lang im reinen Walten des Geistes, und er ward zum freien Menschen in der höchsten Bedeutung des Worts geläutert.

Je entschiedener und bewußter man sich aus dem subjektiven und Einzelleben heraus in das Ewige und Unendliche versetzt, um so mehr ist Unendlichkeit und Endlichkeit wieder eins geworden, um so mehr lebt man in der Ewigkeit, in der Unsterblichkeit, in Gott. Hier ist auch der Punkt, wo die Spekulation und die Mystik im weitesten Sinne zusammentreffen und wieder auseinander gehen, in der Mystik verliert sich das Endliche, Subjektive im Unendlichen, in der Spekulation aber steht das Endliche als Erkennendes im Unendlichen fest; es ist ein durch die manchfachsten Verhältnisse hindurchgehender, vielverbreiteter Irrthum, daß das Eigenthümliche, Besondere, Auszeichnende an einem Dinge das Höhere sey, während doch gerade das Allgemeine an ihm das Höhere ist, das, in seiner Vollkraft herausgebildet, das Ewige und Unendliche darstellt.

Spinoza lebte so, das Ewige und Unendliche im Auge, in steter gleichmäßiger Harmonie mit sich und dem Weltganzen. Das war kein Leben mit ertödteten und abgestorbenen Einzelkräften und Bestrebungen, gerade in diesem Allgemeinleben waren die Einzelkräfte zur reichsten

und wahrsten Entfaltung gehoben. Weit entfernt, daß dieser stete Hinblick auf das Allgemeine und Ewige die Freudigkeit, die in dem Einzelnen und Subjektiven zu liegen scheint, aufhob, war diese gerade dadurch zu einer ständigen gemacht; freilich verschwanden dadurch mehr die einzelnen momentanen Ueberschwänglichkeiten, die Stimmungsfreuden; denn in Spinoza bedurfte die Freude keiner Stimmung, sie war in ihm ständige Harmonie, gefestet in der Erkenntniß.

„Nur ein düsterer und trübseliger Aberglaube," sagt Spinoza in der Ethik, Thl. 4, Satz 45, Scholie zu Folges. 2, „verbietet, sich zu erfreuen; denn ist die Melancholie vertreiben nicht eben so schicklich, als Hunger und Durst befriedigen? Meine Ansicht und meine Gesinnung ist diese: Kein göttliches Wesen und Niemand als blos ein Neidischer freut sich über meine Unmacht und Nichtigkeit, und rechnet uns Thränen, Wehklagen und andere solche Zeichen eines unmächtigen Geistes als Tugend an; im Gegentheil, je mehr Lust wir empfinden, zu desto größerer Vollkommenheit gehen wir über, d. h. wir nehmen dadurch nothwendig um so mehr Theil an der göttlichen Natur. Der Weise genießt daher die Dinge und erfreut sich an ihnen so viel als möglich (nicht zwar bis zum Ekel, denn das heißt nicht sich erfreuen). Der Weise, sage ich, erquickt und erfrischt sich an mäßiger und angenehmer Speise und an Trank, sowie am Geruch und Lieblichkeit der Pflanzen, an Kleiderschmuck,

Musik, Fechterspielen, Theater u. a. dgl., was Jeder ohne irgend eines Andern Schaden haben kann. Denn der menschliche Körper ist aus vielfachen Theilen von verschiedener Natur zusammengesetzt, welche beständig neuer und manchfacher Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu Allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleich fähig sey, und folglich damit der Geist auch eben so fähig sey, Mehres zugleich zu erkennen. Diese Einrichtung des Lebens stimmt also sowohl mit unsern Prinzipien, als auch mit der allgemeinen Praxis aufs beste überein. Deßhalb ist sie, wenn irgend eine, die beste und in jeder Hinsicht zu empfehlen ꝛc." —

Spinoza erkannte die Herbheiten des selbsteigenen Denkens wohl, er wußte, wie genehm es ist, sich in passiver Hingebung an Autoritäten im bloßen Glauben ruhig und sorglos anzulehnen, aber nur das selbstständige Denken galt ihm als des Menschen würdig. „Und wenn ich die Frucht," schreibt er Brief 34, „die ich aus der natürlichen Erkenntniß pflückte, auch einmal als falsch erkennen würde, so würde sie mich doch glücklich machen, weil ich genieße und das Leben nicht mit Trauren und Seufzen, sondern in Ruhe, Freude und Heiterkeit zu vollbringen trachte, und ich dadurch um eine Stufe höher steige. Ich anerkenne indeß (was mir die höchste Genugthuung und Seelenruhe gewährt), daß Alles durch die Macht des höchst vollkommenen

Wesens und seinen unveränderlichen Beschluß so geschieht."

Dem wahren Genius bleiben die ewigen und unveränderlichen Gesetze des Guten und Schönen nicht blos äußerliche, sie sind in ihm als Naturanlage und werden in ihm ausgebildet als Charakter. „Was mich betrifft," schreibt Spinoza, ebenfalls Brief 34, „so unterlasse ich ein Vergehen, oder bestrebe mich es zu unterlassen, weil es ausdrücklich meiner besondern Natur widerstreitet, und mich von der Liebe und Erkenntniß Gottes entfernen würde."

Der wahrhaft freie Mensch handelt nach den ewigen Gesetzen seines innersten Wesens, und somit eben so nothwendig als frei, selbstständig; Spinoza stand auf der obersten Stufe ethischen Lebens als Charaktergenie.

Wie sich Spinoza innerlich frei gemacht hatte von allen Wandlungen und Wechselfällen, so hatte er auch äußerlich sein Leben unabhängig und frei gestellt. Geburt und Geschick, wie namentlich die Zeitverhältnisse, hatten ihn auf das bloße Denkerleben hingewiesen; er führte es in stillem Genüge.

„Es grenzt ans Unglaubliche," berichtet Coler, „wie mäßig und sparsam er lebte, nicht weil er sich in so großer Dürftigkeit befand, daß er, wenn er gewollt hätte, nicht mehr aufwenden konnte — sehr viele boten ihm ihre Börse und ihre Unterstützung an — * er war vielmehr

* Dieß ersieht man auch aus den Briefen von Oldenburg, de Vries und selbst von Blyenbergh u. A.

von Natur sehr mäßig und mit Wenigem zufrieden, und wollte nicht dafür gelten, auch nur ein einzigesmal auf Kosten eines Andern gelebt zu haben. Das, was ich hier von seiner Mäßigkeit und Oekonomie berichte, kann durch verschiedene kleine Rechnungen nachgewiesen werden, die sich unter seinen hinterlassenen Papieren fanden. Man findet darin, daß er einen ganzen Tag von einer Milchsuppe und etwas Butter im Betrage von drei Stüber und von einem Trunk Bier von 1½ Stüber lebte; an einem andern Tage hatte er nichts als eine mit Rosinen und Butter zubereitete Hafergrütze gegessen, was ihm 4½ Stüber kostete. In diesen Rechnungen werden höchstens monatlich zwei Nösseln Wein erwähnt, und obgleich er oft zu Tische gebeten wurde, so zog er es doch vor, von dem, was er für sich hatte, so wenig es auch war, zu leben, als sich auf Kosten eines Andern an einem Tische einzufinden. Pünktlich berichtigte er vierteljährlich seine Rechnungen, um seine Ausgaben genau nach seinem Einkommen zu stellen, und er sagte mehrmals zu seinen Hausleuten, er sey wie eine Schlange, die, den Schweif im Munde, einen Kreis bilde.

Er war von mittlerer Statur, hatte sehr regelmäßige Züge, eine schwärzliche Hautfarbe, schwarze, gekräuselte Haare, lange schwarze Augbraunen und seine Gesichtszüge ließen seine Abstammung von portugiesischen Juden erkennen.*

* Lukas gibt fast dieselbe Personalschilderung, er nennt seine Hautfarbe tiefbräunlich (fort brune) und

Seine Kleidung war „ganz einfach bürgerlich." Einst besuchte ihn ein höchst angesehener Staatsrath,* er traf ihn in einem ärmlichen Hausrock, und nahm hievon Gelegenheit, ihm diese Kleidung zu verweisen und ihm seine Unterstützung anzubieten. Sp. lehnte es ab mit den Worten: es ist unvernünftig, ein kostbares Gewand um ein geringes Ding zu legen.

Dabei war er aber säuberlich und exakt in seinem Anzuge: „Nicht unordentliche und nachlässige Haltung," pflegte er zu sagen, „ist es, was uns zu weisen Männern macht, vielmehr ist jene affektirte Nachlässigkeit das Kennzeichen einer niederstehenden Seele, der die

setzt hinzu: „Er hatte kleine schwarze lebhafte Augen und sehr angenehme Gesichtszüge von portugiesischem Charakter. Leibnitz, der Sp. im Haag besuchte (vermuthlich 1676 auf seiner Reise nach England), gibt in seinem Otium Hannoveranum S. 221 die gleiche Schilderung von dem „fameux Juif Spinoza." Kortholt erzählt, der Hauswirth Sp.'s H. van der Spyck habe auch dessen Porträt gemalt. Der der Paulusschen Ausgabe beigegebene Kupferstich ist nach einem auf der Wolfenbüttler Bibliothek befindlichen Oelgemälde gefertigt, das aus dem Nachlasse eines Amsterdamer Philologen angekauft wurde; der Kupferstich scheint mir in der Behandlung manche nicht entsprechende Züge erhalten zu haben. Das der vorliegenden Ausgabe voranstehende Porträt ist nach dem trefflichen holländischen Kupferstiche vom Jahre 1695 gefertigt worden.

* Wahrscheinlich Jan de Witt, dessen Name Coler nicht durch Nennung compromittiren wollte, wie er überhaupt höchst vorsichtig bei der Erwähnung der Freunde Sp.'s ist und stets L. M. statt Ludwig Meyer setzt.

Weisheit nicht innewohnt, und wo die Wissenschaften nur Unreinlichkeit und Verderbniß finden können.“ *

Bisweilen rauchte er auch vergnüglich eine Pfeife Tabak, und machte sich dann auch mitunter das besondere Vergnügen, daß er Spinnen suchte und sie mit einander streiten ließ, oder Fliegen fing und sie in das Spinngewebe warf, die Betrachtung dieser Schauspiele ergötzte ihn oft so sehr, daß er laut darüber auflachte. Auch machte er oft mikroskopische Untersuchungen, die ihm Nutzen und Vergnügen gewährten.

Er verließ selten sein Zimmer und war gleichsam in seiner Studirstube begraben, ** bisweilen aber vom Studium und Nachdenken angestrengt, ging er zu seinen Hausleuten hinab und sprach mit ihnen über allerlei Gegenstände; er war sehr gesprächig und leutselig, und unterhielt sich oft mit seinen Hausleuten, namentlich vor der Zeit des Schlafengehens. Sein Humor war durchaus freundlich, sein Scherz so gehalten, daß die zärtfühlendsten und ernsthaftesten Männer sich daran ergötzten. ***

Wenn seinen Hausleuten Widerwärtigkeiten oder Krankheiten zustießen, ermangelte er nicht, sie zu trösten und zu ermahnen, die Widrigkeiten

* Lukas, bei Heydenreich S. 67. Auch Brief 1 lobt Oldenburg die „feinen Sitten“ (morum elegantia) Spinoza’s.

** Quasi in museo suo sepultus, sagt Kortholt a. a. O.

*** Lukas, bei Heydenreich S. 75.

als eine Fügung und ein Schicksal von Gott geduldig zu ertragen. Er ermunterte die Kinder, in die Kirche zum Gottesdienste zu gehen, und unterwies sie im Gehorsam und in der Folgsamkeit gegen ihre Eltern. Wenn seine Hausleute aus der Predigt kamen, fragte er sie oft, welchen Nutzen sie daraus gezogen und was sie zu ihrer Erbauung behalten hätten. Er schätzte meinen Vorgänger,* Dr. Cordes, sehr hoch als einen gelehrten natürlich guten Mann von beispielswürdigem Leben, Spinoza lobte ihn oft deßhalb; er hörte ihn selber einigemal predigen und pries seine verständige Weise, wie er die Schrift erklärte und gediegene Nutzanwendungen daraus zog, und er ermahnte seine Hausleute, nie die Predigt eines so tüchtigen Mannes zu versäumen. Seine Hauswirthin fragte ihn eines Tages, ob es seine Ansicht sey, daß man in der Religion, zu der sie sich bekenne, selig werden könne; hierauf antwortete er: „Eure Religion ist gut, Ihr habt nicht nöthig eine andere zu suchen noch zu zweifeln, daß Ihr selig seyn werdet, sofern Ihr Euch nur der Frömmigkeit hingebt und zugleich ein friedliches und ruhiges Leben führt.““

Auch mit seiner Zeichnenkunst unterhielt sich Spinoza. Sowohl Kortholt als Coler haben sein hinterlassenes Album gesehen, worin er die Porträts seiner Freunde und Bekannten gezeichnet hatte. „Unter diesen Bildern,“ sagt der letztere, „finde ich auf dem vierten Blatt einen

* Coler, der lutherische Prediger, spricht hier.

Fischer im Hemde mit dem Fischernetz auf der rechten Schulter, ganz so, wie das bekannte neapolitanische Rebellenhaupt Masaniello in der Geschichte geschildert und in den Bildern dargestellt wird. Hiebei darf ich nicht unbemerkt lassen, daß Herr van der Spyck, bei dem Spinoza bis zu seinem Tode wohnte, mir versicherte, daß diese Zeichnung oder dieses Porträt ganz genau dem Spinoza ähnlich sehe, und daß er es gewiß von sich selbst genommen hat." *

Spinoza war ganz mittellos und nährte sich hauptsächlich von Glasschleifen. Nach seines Vaters Tode wollte man ihn — aus welchem Grunde ist unbekannt, vielleicht in Folge des Banns — von der Erbschaft ausschließen; Spinoza erhielt aber auf seine Klage den gerichtlichen Bescheid, daß die Hinterlassenschaft zwischen ihm und seinen Schwestern getheilt werden müsse; er stand hierauf von der Theilung ab, überließ Alles seinen Schwestern und nahm sich nichts als ein Bette, das, wie Coler berichtet, „in der That sehr gut war," nebst dem dazu gehörigen Vorhange.

Noch mehre Beispiele von seiner Uneigennützigkeit und Geringschätzung des Geldes sind uns überliefert. „Simon de Vries wollte ihm einst ein Geschenk von 2000 Gulden machen; allein Spinoza lehnte dieses Anerbieten in Gegenwart seines Hauswirthes höflich ab, unter

* Es ist zu bedauern, daß Coler die Angabe der übrigen Bilder für unnöthig erachtete, vielleicht ist aber vermittelst des angegebenen Kennzeichens das Album noch irgendwo in Holland aufzufinden.

der Bemerkung, daß er es nicht nöthig habe. „„Die Natur,““ sagte er, „„ist mit Wenigem zufrieden, und wenn sie es ist, bin ich es auch.““

Zu dieser Anekdote, die Coler und Lukas fast ganz gleich berichten, fügt letzterer noch folgende andere hinzu: „Er war freigebig und borgte im Nothfalle seinen Freunden Geld mit einer Generosität, als ob er es im Ueberflusse besäße. Einst erfuhr er, daß ein Mann, der ihm 200 fl. schuldete, Bankrott gemacht habe; weit entfernt, über seinen Verlust niedergeschlagen zu seyn, sagte er lächelnd: „„Ich muß mich einschränken, um den Verlust wieder auszugleichen, um diesen Preis,““ setzte er hinzu, „„erwerbe ich mir Gleichmuth.““

Selbst sein aufrichtigster Feind, Kortholt, sagt: „er strebte durchaus nicht nach Geld.“

Lukas bemerkt richtig, daß diese Züge nur deßhalb erwähnt zu werden verdienen, um die eigennützigen Pfaffen, die gegen Spinoza zu Felde zogen, zu widerlegen. Atheismus, Geldgier, Ruhmsucht und niedrige Leidenschaften waren zu allen Zeiten die heuchlerischen Vorwürfe, die die Finsterlinge gegen die Männer des freien Worts schleuderten, Spinoza selber sah sich genöthigt sich dagegen zu vertheidigen. *

Was das Verhalten Spinoza's bei den Anerbietungen seiner Freunde, und namentlich des

* Brief 49 schreibt er: „Die Atheisten suchen gewöhnlich übermäßig Ehrenstellen und Reichthümer, die ich stets gering geschätzt habe, wie Alle wissen, die mich kennen.“ Man vergl. auch Brief 47, wo Spinoza die hierauf bezüglichen Ansichten des Thales auseinandersetzt.

de Vries betrifft, so war Spinoza gewiß über jene sublimirte Eitelkeit der Selbstlinge erhaben, denen „Geben besser ist als Nehmen;" unter freien Menschen, zeigt Spinoza in seiner Ethik, ist das sogenannte Dankbarkeitsverhältniß kein äußerliches pflichtliches als Vergeltung, sondern ein inneres, in der höchsten Natur- und Vernunftnothwendigkeit begründetes, freies. „Nur freie Menschen sind gegen einander höchst dankbar, weil nur freie Menschen einander höchst nützlich sind u. s. w. Von Unfreien aber sucht der freie Mensch die Erzeigung von Gefälligkeiten abzulehnen rc." * Deßhalb mußte Spinoza die Anerbietungen eines Blyenbergh u. A. von sich weisen, weil die Annahme Verpflichtungen auferlegte, die dem Wesen des freien Menschen entgegen stehen; auf die Anerbietungen seiner Freunde aber, die sich ihm als freie Menschen zeigten, ging er nicht ein, weil er zur Zeit deren nicht bedurfte.

Als Simon de Vries, der unverheirathet war, sein Lebensende herannahen sah, wollte er Spinoza testamentarisch zu seinem Gesammterben einsetzen, dieser aber, der es vernommen hatte, bewog seinen Freund, dessen zu Schiedam wohnenden Bruder nicht zu benachtheiligen, und ihm das Erbe zuzuwenden; de Vries that es, und fügte seinem Testamente die Bedingung bei, daß sein Bruder an Spinoza eine lebenslängliche Pension abgeben müsse. Als nun der zu Schiedam

* Siehe Ethik Th. 4, Satz 70 nebst Beweis und Scholie, und Satz 71 nebst Beweis und Scholie.

wohnende de Vries Spinoza ein Jahrgeld von 500 fl. übermachen wollte, nahm es dieser nicht an, sondern reduzirte es auf 300 fl., die er so lange er lebte bezog.

Die Freunde. Briefwechsel.

Ein schöner Freundeskreis, nah und fern, hatte sich um Spinoza gezogen, und so vielfache Feinde ihm auch sein Freimuth erweckt, er mußte sich erhoben fühlen in der Liebe und Anhänglichkeit seiner Freunde, zu denen er die Besten seiner Zeit zählte.

Die intellectuale Liebe zu Gott, die die einzig ewige ist, * diese intellectuale Liebe, die auch den ganzen Menschen fern von aller Verstandes- und Gemüthseinseitigkeit auffaßt, war der Lebenskern Spinoza's, mit ihr umfaßte er die Menschen, und nichts konnte ihn darin erschüttern.

In spezieller und persönlicher Beziehung spricht sich Spinoza aus dieser ethischen Grundlage seines Wesens über die Freundschaft aus: „Ich persönlich," schreibt er Brief 32, „stelle unter allen Dingen, die nicht in meiner Macht sind, nichts höher, als mit aufrichtigen Wahrheitsfreunden den Bund der Freundschaft zu schließen, weil ich glaube, daß wir durchaus nichts in der Welt, was nicht in unserer Gewalt steht, ruhiger lieben können, als Menschen dieser Art, weil es eben so unmöglich ist, die Liebe, die sie gegenseitig für einander hegen, aufzulösen — da sie in der Liebe, die jeder

* Siehe Satz 33 und 34 der Ethik, Thl. 5.

von ihnen zur Wahrheitserkenntniß hat, begründet ist — als es unmöglich ist, die einmal erfaßte Wahrheit an sich nicht festzuhalten. Diese Liebe ist überdies die höchste und angenehmste, die es in Dingen, die nicht in unserer Macht stehen, geben kann, da nichts als die Wahrheit die verschiedenen Sinnesweisen und Gemüther im Tiefsten zu vereinen vermag." *

Durch die Ungunst der Zeit, die ein ausgesprochenes Anschließen an Spinoza vielfach erschwerte, sind uns nur wenige Namen seiner Freunde aufbewahrt, und selbst von diesen mußten manche durch Muthmaßungen erforscht werden.

Ludwig Meyer, Arzt zu Amsterdam, gehört zu den ersten und treuſten Freunden Spinoza's, wie er auch den Brief an ihn (Brief 19) „amice singularis" überschreibt; auch der Brief 62 und einige darauf folgenden sollen an L. Meyer gerichtet seyn; die inneren Beziehungen und die Aufschrift „expertissime domine" mögen diese Vermuthung gewißermaßen bestätigen. Es ist schwer, ein vollständiges Charakterbild Ludwig Meyers herzustellen, zumal da ihn Coler u. A. meist nur im Profil, und zwar nicht von der makellosesten Seite, aufgenommen haben. In seinem Verhältniß zu Spinoza bekundet er eine treue und warme Liebe; aus der Vorrede zu den Prinzipien läßt sich etwa eine gewisse, sehr verzeihliche dilettantische Eitelkeit und die Lust, zu

* Man vergl. auch über die Aufrichtigkeit unter Freunden den Schluß des 9. Briefes.

protegiren, entnehmen, wie sie die Männer der vorzugsweise sogenannten praktischen Wissenschaften gerne gegen die Philosophen und spekulativen Geister annehmen. Dieß ging bei Meyer indeß auch aus seinem eifrigen Interesse für Aufklärung und Toleranz hervor, wodurch er einer der wirksamsten Anhänger Jan de Witt's war, der diese Richtung in Holland wie in den vereinigten Staaten repräsentirte. So wurde die 1665 erschienene Schrift: **Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum**, die im Geiste Jan de Witts und gegen die Orangisten verfaßt war, zuerst Spinoza und dann L. Meyer zugeschrieben; es hat sich aber herausgestellt, daß sie entweder de la Court oder van der Hoof zum Verfasser hat. Im Jahr 1661 erschien: **Philosophia sacrae scripturae interpres**, auch diese Schrift, deren Verfasser Meyer war, wurde Anfangs Spinoza zugeschrieben, und zu dieser irrigen Meinung mag viel beigetragen haben, daß sie sonderbarerweise, als sie unterdrückt wurde, unter gleichem falschen Titel wie der Tractat Spinoza's erschien: **Danielis Heinsii operum historicorum** ***collectio secunda*** **(Lugd. Batav. 1673).**

Nächst Ludwig Meyer gehörte Heinrich Oldenburg zu den langbewährtesten Freunden Spinoza's, er war aus Bremen gebürtig, und als er zu Cromwells Zeiten als Resident des niedersächsischen Kreises nach London ging, unterhielt Spinoza den lebhaftesten Briefwechsel mit ihm, *

* Leider fehlen in diesem Briefwechsel sehr viele Briefe Spinoza's, vielleicht sind sie noch in dem Archiv der Londoner Societät oder im Oxford aufzufinden.

in diesem sehen wir die anfänglichen häufigen Höflichkeitsformeln nach und nach mit einem traulicheren Tone abwechseln. Oldenburg war seiner ganzen weltmännischen Richtung nach mehr den sogenannten exacten Wissenschaften und der Zeitpolitik zugewendet, er gelangt nur schwer zum Verständniß der spekulativen Weltanschauung Spinoza's.

Immer und immer dringt Oldenburg in Spinoza, daß er seine eigenen Schriften veröffentliche, und als diese erschienen waren, benimmt er sich mit einer kleinlichen Furchtsamkeit, und will (Brief 19 u. a.) nicht wissen lassen, daß Exemplare davon an ihn abgeschickt wurden. Noch in den letzten Briefen hält er Spinoza den biblisch-dogmatischen Standpunkt entgegen; wir haben hier ein Beispiel, wie eine frühe geschlossene Freundschaft erst später manche Divergenzen erschließt, wie aber die Treue nichts desto minder an dem geschlossenen Bunde festhält. Spinoza, der auf eine minder diplomatische und offene Sprache gedrungen hatte, sieht sich endlich veranlaßt, genau und bestimmt seine Ansichten über die evangelische Geschichte 2c. darzulegen, und trotz der Meinungsverschiedenheiten bleibt die gegenseitige Freundschaft aufrecht erhalten.

Oldenburg erwarb sich viele Verdienste um die Mitbegründung der Londoner Akademie, von der aus sich eine neue Epoche der Naturwissenschaften datirt; wir sehen in dem Briefwechsel mit Spinoza noch den freien und nicht autorisirten Verein, der erst 1662 von König Karl II. bestätigt wurde.

Oldenburg ward Mitglied der Royal Society und später Sekretär derselben, in welcher Eigenschaft er später von 1674—77 die sogenannten Transactiones herausgab. Mit Versetzung seines Namens (Grubendol) gab Oldenburg mehre Schriften heraus und übersetzte Mehres ins Englische. Auch stand er mit den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit, mit Newton, Leibnitz ꝛc., die Mitglieder der königlichen Societät waren, in Verbindung.

Oldenburg lebte im Jahr 1677 zu Oxford, und starb im August 1678 zu Carlton.

Auch mit dem bekannten Mathematiker und Erfinder der Pendeluhren, Christian Huygens, stand Spinoza in persönlicher Beziehung, wie sich aus dem Briefwechsel mit Oldenburg vielfach ergibt. *

Eines jüngern Freundes Spinoza's, des Simon de Vries, wurde schon mehrfach erwähnt; er scheint schon frühe einer tödtlichen Krankheit unterlegen zu seyn.

Aus der Ueberschrift der Briefe 44—48 J. J. hat man den Namen Jarrig Jelles ermittelt, der zu der unterdrückten Sekte der Mennoniten gehörte; er hat auch ein Glaubensbekenntniß in Form eines Briefes veröffentlicht.

Auch mit manchem geistesstarken Juden stand Spinoza noch in freundschaftlicher Verbindung, so namentlich mit dem mehrerwähnten Arzte

* Es ist auch wahrscheinlich, daß der 71. Brief von Huygens ist, da dieser 1676 in Paris war und der Briefschreiber sich als Mathematiker bekundet.

Isaak Orobio (Brief 49), der aber auf seinem Standpunkte die Consequenzen der Spinozistischen Denkweise nicht anerkennen konnte.

Auch sonst sehen wir Spinoza in einem ausgebreiteten Briefwechsel theologischen, philosophischen, mathematischen und naturwissenschaftlichen Inhalts. Bei der Mißlichkeit, die es zur Zeit hatte, mit Spinoza in freundschaftlicher Beziehung zu stehen, haben die Herausgeber meist die Namen der Briefschreiber weggelassen. In diesem Briefwechsel bewundern wir unwillkürlich die stets gleichbleibende Bereitwilligkeit, mit der Spinoza wiederholt auf Fragen und Einwürfe antwortet, sowie die Milde und Freundlichkeit, mit der er alles Entgegenstehende behandelt. Auffallend ist letzteres namentlich bei den mit Brief 55 beginnenden Fragen eines ungenannten Freundes über das Daseyn und das Wesen der Gespenster rc. Spinoza antwortet zuerst mit der feinen Wendung, daß er nun auch erfahre, wie nicht wirkliche Dinge ihm in so fern von Nutzen seyn könnten, daß seine Freunde dadurch an ihn dächten, und er geht dann mit unverdrossenem Sinne und steter Geduld auf die Darlegung seiner Gründe.

Auch Leibnitz wendete sich (Brief 53) über optische Angelegenheiten an Spinoza, und dieser antwortete ihm unumwunden und frei; der Briefwechsel ward nicht fortgesetzt. *

* Es ist sehr zu bedauern, daß Leibnitz nicht in ein bestimmteres wissenschaftliches oder persönliches Verhältniß zu Spinoza trat. Außer vielen bereits bekannten Urtheilen von Leibnitz über Spinoza findet

Wie sich überall auch in die gehobensten Verhältnisse die Nichtigkeit anmaßlich herzudrängt, gleichsam als Ironie des Geistes, die aber an dem wahrhaft Großen spurlos abgleitet, so drängte sich auch der bereits obengenannte Wilhelm van Blyenbergh, ein theologisirender Kaufmann, in den Lichtkreis der Freunde Spinoza's. Der hieher gehörige Briefwechsel (Brief 31—39) ist ein lebendiges Zeugniß von der warmen, harmlosen und offenen Seele Spinoza's, in welcher Liebe und Erkenntniß, Milde und Strenge sich harmonisch geeint hatten.

Der 74. Brief bleibt eine ewig blanke Waffe gegen romantisch-katholische Schwärmerei.

Mit dem Aufenthalte im Haag war Spinoza den unmittelbaren Verwicklungen der Zeitereignisse näher getreten; er hatte sich näher an Jan de Witt angeschlossen, der im edlen republikanischen Eifer die Gerechtsame und Freiheiten des

sich auch in dem 1833 von Uylenbrock im Haag herausgegebenen: Christiani Hagenii aliorumque seculi XVII. virororum celebrium exercitationes mathematicae et philosophicae etc. pag. 19. d. d. 1 — 10. Dec. 1679 folgende Stelle in einem Briefe von Leibnitz an Huygens: „Je voudrois scavoir aussi si vous aves lu avec attention le livre de feu Mr. Spinoza. Je me semble que ses demonstrations pretendues ne sont pas les plus exactes, par exemple lorsqu'il dit que Dieu seul est une substance, et que les autres choses sont des modes de la nature divine. Je me semble qui'l n'explique pas ce que c'est que substance.“ Es ist merkwürdig, daß selbst Leibnitz, der ebenbürtigste Zeitgenosse Spinoza's, sich so schwer auf den Standpunkt desselben stellte.

Staats wahrte, und eine lebenslängliche Ernennung des Prinzen Wilhelm zum Statthalter, verhinderte. Spinoza studirte nicht blos mit Jan de Witt Mathematik, sondern er griff auch, wie Lukas ausdrücklich erzählt, durch seinen Rath in die Regulirung der Staatsverhältnisse ein.

Um diese Zeit auch mochte Spinoza seinen „politischen Tractat" ausarbeiten.* Obgleich die republikanisch-aristokratische Verfassung, wie sie Jan de Witt zum Vorbilde hatte, hier mit einer gewissen Vorliebe ausgemalt ist, so wäre es doch ungerecht, hieraus einen unbedingten Schluß auf die politische Gesinnung ziehen zu wollen, da er seinem Plane nach die verschiedenen Regierungsformen in ihren Consequenzen darstellen wollte.

Spinoza, der es erkannte, daß die Zeit gekommen war, da man die Regierungsformen auf ihren rationellen wie auf ihren historischen Grund zurückführen und von hier aus sicherer begründen mußte, hatte ein offenes Auge für alle Bewegungen der Zeit wie der Vergangenheit,**

* Cap. 2, §. 1 spricht er von seinem theol. pol. Tractat und seiner Ethik, die Abfassung des Obigen kann also erst in diese Zeit fallen; ebenso erwähnt er C. 7, §. 26 und Cap. 8, §. 46 den theolog. polit. Tractat, indem er diesen ergänzt. Auch sagen die Herausgeber in der Vorrede zu den Opera Posthuma: tractatum politicum auctor noster paulo ante obitum composuit.

** Cap. 8, §. 3 spricht er von den Republiken zu Venedig und Genua rc. §. 5 deff. Cap. spricht er von den Gerechtsamen der Gilden in Deutschland und sagt schon hier, daß die Freiheiten mit der Freiheit unverträglich sind.

hauptsächlich aber wendet er sich vielfach an die Interessen und Institutionen seines Vaterlandes.*

In Bezug auf die allgemeine Betrachtung der Geschichte ist zu bemerken, daß Spinoza ungescheut Rehabeam und Ludwig XIV. neben einander als Beispiele anführt. (Siehe Cap. 7, §. 24.) Auch das ist hervorzuheben, daß Spinoza Cap. 6, §. 26 auf die Unstatthaftigkeit der Tortur selbst in einer Monarchie hinweist.

Bemerkenswerth ist auch, daß Spinoza schon damals die Unzweckmäßigkeit der vom Staate begründeten Akademien aussprach, ** „da sie nicht zur Ausbildung, sondern zur Einschränkung der Geister eingesetzt werden;“ er will in der Wissenschaft, wie in den Künsten und Gewerben, die unbedingte Freiheit, und deutet darauf hin, daß er hierüber noch besonders schreiben werde.

Leider ist aber dieses Werk nur Fragment geblieben.

So frei und allgemein auch Spinoza die Grundlinien der verschiedenen Staatsverfassungen zeichnet, so läßt sich doch auch hier die beabsichtigte Einwirkung auf die Zeit und zunächst auf

* Siehe ebenfalls Cap. 8, §. 3, 10, 31, 44.

* Siehe Cap. 8, §. 49. Die Akademien zu London, Paris, Berlin, waren damals entstanden. Spinoza erkannte, daß, wie ehedem die Kirche, jetzt der Staat, oder vielmehr die Königsgewalt, das Patronat der Wissenschaften zu vereinzelten beliebigen Zwecken ausbeuten werde; mit wahrhaft prophetischem Geiste sagt er Brief 21: „Ich zweifle indeß sehr, ob es die Könige je zugeben werden, das Heilmittel gegen dieses Uebel (den Aberglauben und die Unwissenheit) anzuwenden.“

sein Vaterland leicht erkennen. Der Umschwung der Verhältnisse ließ es nicht hiezu kommen.

Ludwig XIV. fiel mit seinen bekannten tumultuarischen Uebergriffen, ohne auch nur einen bestimmten Grund anzugeben, im Anfange des Jahres 1672 in den Niederlanden ein; es gelang ihm bald, oder vielmehr es gelang Türenne und Condé, mehre Provinzen an sich zu reißen, und in Utrecht das Hauptquartier aufzuschlagen. Die Niederlande waren in Parteien zerrissen, Jan de Witt und die republikanische Partei auf der einen, und die Anhänger des Prinzen von Oranien auf der andern Seite. Das Volk, von den Drangsalen des Krieges bedrängt, von der oranischen Partei mit dem falschen Gerüchte erfüllt, Jan de Witt und seine Anhänger wären „lieber französisch als prinzlich," kehrte seine ganze Wuth gegen Jan de Witt und beging an ihm und seinem Bruder jenen gräuelvollen Mord, der noch heute eines jeden Menschen Herz mit Schauder erfüllt.

Wie mochte er erst die Seele Spinoza's durchwühlen, der es mit erlebte, wie ein entwürdigtes Volk den Freund der Freiheit und seinen Freund zerfleischte.

Wohl mögen wir Lukas Glauben schenken, wenn er uns berichtet, daß diese Gräuelthat Spinoza Thränen auspreßte.

„Bald aber," so erzählt Lukas ferner, „fand er seine Fassung wieder, und als ihm ein Freund sein Entsetzen über dieses schauderhafte Ereigniß äußerte, sagte er: Was nützte uns die Weisheit, wenn wir gleich dem großen Haufen den

Gemüthsbewegungen unterlägen, und nicht die Kraft besäßen uns selbst wieder aufzurichten."

Die Anhänger und Freunde Jan de Witts waren nun allen Verfolgungen preisgegeben, „auch Spinoza sah sich der einzigen Stütze beraubt, die ihm geblieben war." *

Der bereits oben erwähnte Obristlieutenant Stoupe schrieb an Spinoza, und ersuchte ihn im Namen des Prinzen Condé, der sich Spinoza als Gönner erweisen wollte, nach Utrecht zu kommen; er überschickte ihm auch einen Freipaß, und Spinoza, „der diese Einladungen nicht umgehen konnte," reiste nach Utrecht. Condé war aber mit Ludwig XIV. bereits den 18. Juli 1672 von Utrecht abgereist. **

Luxembourg, der zur Deckung der eroberten Provinzen zurückgeblieben war, empfing Spinoza mit ausnehmender Höflichkeit und vielen Gnadenbezeigungen. Condé ließ ihn bitten, seine Zurückkunft in Utrecht abzuwarten; — Stoupe nebst vielen anderen Oberoffizieren versicherten ihm, daß der Prinz ihm wohlwolle, und daß er, wenn er dem Könige von Frankreich eines seiner Werke widmen wolle, gewiß eine Pension von ihm erhalten werde; Spinoza wies dieß höflich und entschieden ab, und reiste wieder nach dem Haag zurück.

„Nach seiner Zuückkunft," so erzählt Coler, „waren die Einwohner vom Haag sehr gegen

* Lukas, bei Heydenreich S. 70.

** Siehe van Kampen: Geschichte der Niederlande Bd. 2, S. 245.

ihn in Aufregung, sie hielten ihn für einen Spionen und sagten sich schon leise, daß man sich von einem so gefährlichen Menschen befreien müsse, der ohne Zweifel in einem so offenbaren Verhältniß zum Feinde Staatsangelegenheiten verhandle. Der Hauswirth Spinoza's, hierüber bestürzt, befürchtete mit Recht, daß der Pöbel sein Haus mit Gewalt stürmen und plündern möchte, aber Spinoza beruhigte und tröstete ihn so viel als möglich: „Fürchten Sie meinethalben nichts," sagte er, „es ist mir leicht, mich zu rechtfertigen, Leute genug und von den ersten des Landes wissen wohl, was mich bewog, diese Reise zu machen. Dem sey aber wie ihm wolle, sobald das Volk den geringsten Lärm vor Ihrem Hause macht, so werde ich hinaus und geradezu zu ihnen treten, und sollten sie auch ebenso mit mir verfahren, wie mit den unglücklichen de Witts. Ich bin ein guter Republikaner und beabsichtige nie etwas Anderes, als den Ruhm und das Heil des Staates."

Berufung nach Heidelberg. Versuchte Herausgabe der Ethik. Tod.

In stiller Abgeschiedenheit setzte Spinoza sein Denkerleben fort, die Stürme des Tags konnten seinen in der Erkenntniß festgewurzelten Charakter und sein Ziel nicht verrücken, das als das Ewige und Unwandelbare feststand.

Abermals sollte ein neues und unerwartetes Ereigniß Spinoza plötzlich in eine andere Spähre des Lebens heben.

Karl Ludwig, Kurfürst von der Pfalz, ließ im Februar 1673 Spinoza die Professur der Philosphie an der Universität Heidelberg anbieten. Abgesehen davon, daß Spinoza den Gemeinbegriffen und der Welt nach immer noch als Jude galt, ist es ein denkwürdiges Zeichen der Zeit, daß ein kleiner deutscher Fürst den von allen Seiten verfehmten Philosophen zum Lehrer der Jugend berief.

Chevreau, ein geborner Engländer, der als freier Gelehrter, Aesthetiker und Poet viel auf Reisen und an Höfen verweilte, hielt sich auch um diese Zeit am kurpfälzischen Hofe auf, wo er in großem Ansehen stand, er erzählt:* „Als ich am kurpfälzischen Hofe war, sprach ich sehr vortheilhaft von Spinoza, obgleich ich diesen protestantischen Juden (Juif Protestant) nur aus dem ersten und zweiten Theile der Prinzipien der cartesischen Philosophie kannte, die 1663 bei J. R. erschienen waren. Der Kurfürst besaß dieses Buch, und nachdem er einige Kapitel darin gelesen, beschloß er, den Verfasser nach Heidelberg auf den Lehrstuhl der Philosophie zu berufen, unter der Bedingung, daß er nicht dogmatisire. Der Professor der Theologie, Fabrizius, erhielt Befehl an ihn zu schreiben, und obgleich er nicht in sehr günstigen Verhältnissen war, schlug er doch dieses ehrenhafte Amt aus.

* Chevreana Bd. II. S. 90 ff.

Man forschte nach den Ursachen dieser Ablehnung, und nach Briefen, die ich aus dem Haag und aus Amsterdam erhalten, muthmaße ich, daß die Bedingung, nicht zu dogmatisiren, ihn furchtsam gemacht hatte."

Es ist indeß fast als entschieden anzunehmen, daß der Kurfürst den politisch-theologischen Traktat Spinoza's kannte, da dieser schon 1670 erschienen war, auch konnte eigentlich nur dieser die Klausel des Berufungsschreibens veranlassen, daß man Spinoza vertraue, „er werde die Freiheit zu philosophiren nicht zum Umsturze der öffentlich feststehenden Religion mißbrauchen."

Spinoza lehnte das Anerbieten ab, indem er offen erklärte: „Weil ich nie Willens war, öffentlich zu lehren, so konnte ich mich nicht dazu bestimmen, diese höchst ehrenvolle Gelegenheit zu ergreifen, obgleich ich die Sache lange bei mir überdacht habe. Erstlich bedenke ich, daß ich von der Fortbildung der Philosophie zurücktrete, wenn ich dem Unterrichte der Jugend obliege; sodann bedenke ich, daß ich nicht weiß, innerhalb welcher Grenzen jene Freiheit zu philosophiren gehalten werden müsse, damit ich nicht die öffentlich feststehende Religion umzustürzen scheine."

Mit einer Aufrichtigkeit und Offenheit, wie sie leider selbst bei den Männern des freien Denkens selten ist, lehnte hier Spinoza das angebotene Lehramt ab.

Spinoza konnte und wollte keine Schule oder

Sekte im herkömmlichen Sinne bilden, nur die vereinzelten Wahrheiten werden zu Dogmen und Normen der Sekten, die Wahrheit an sich nie, sie beruht nicht in einem Dogma, sie beruht in der Erkenntniß, in dem Geiste, der frei geworden durch die Erkenntiß seiner ewigen und nothwendigen Gesetze; sie ist die Erhebung aus dem Endlichen in das Unendliche, die nicht als Dogma gelehrt und empfangen, sondern nur als Erkenntniß und That errungen werden kann.

In heiliger Stille zog Spinoza die Linien eines Weltlebens, das erst ein Jahrhundert später, nach der kantisch-kritischen Philosophie und der französichen Revolution ins unmittelbare Daseyn treten sollte.

Im Sommer 1675 machte Spinoza noch einen Versuch, seine längst vollendete Ethik herauszugeben. „Ich war nach Amsterdam gereist," schreibt er Brief 19 an Oldenburg, „mit dem Vorsatze, das Buch, von dem ich Ihnen geschrieben, dem Drucke zu übergeben. Während ich nun damit umgehe, wird überall ein Gerücht ausgesprengt, daß sich ein Buch von mir über Gott unter der Presse befinde, worin ich zu zeigen suche, daß es keinen Gott gebe; dieses Gerücht wurde von den Meisten als wahr angenommen. Einige Theologen (die wohl die Urheber dieses Gerüchtes) nahmen hievon Gelegenheit, bei dem Prinzen und den Generalstaaten eine Anklage gegen mich zu stellen; außerdem unterließen es auch die bornirten Cartesianer nicht, — weil man glaubte, daß sie meiner Ansicht

huldigten, um diesen Verdacht von sich zu entfernen — überall meine Ansichten und Schriften zu verwünschen, und sie fahren auch jetzt noch darin fort. Da ich dieß von glaubwürdigen Männern vernahm, die mir zugleich versicherten, daß die Theologen mir überall nachstellen, so beschloß ich die vorbereitete Herausgabe zu verschieben, bis ich sehe, wie die Sache ausginge, und nahm mir vor, Sie davon zu benachrichtigen, was ich dann zu thun beabsichtige. Da die Sache aber täglich eine schlimmere Wendung zu nehmen scheint, so bin ich auch ungewiß, was ich thun soll."

Die Herausgabe der Ethik unterblieb.

Auch war Spinoza gesonnen, wie sich ebenfalls aus dem Briefwechsel mit Oldenburg, namentlich Brief 19, ergibt, eine neue mit Zusätzen und Berichtigungen vermehrte Ausgabe des theologisch-politischen Tractats zu veranstalten.*

Auch diese Ausgabe unterblieb.

Spinoza hatte eine sehr schwache Constitution, schon seit vielen Jahren litt er an der Auszehrung, und nur seiner strengen und genauen Diät gelang es, sein Leben so lange zu fristen und sich stets frisch und geisteskräftig zu erhalten.

* In der neueren Zeit sind handschriftliche Bemerkuugen Sp.'s zum Traktat herausgegeben worden: 1) von Ch. de Murr: Annotationes Ben. de Sp. in tractatum th. pol. (Hagaecom. 1802). 2) B. Spinoza's Randglossen zu seinem tr. th. pol. aus einer in Königsberg befindlichen Handschrift bekannt gemacht von Dorow (Berlin 1835). Aus dem hiebei befindlichen Facsimile ist das der vorliegenden Ausgabe entnommen.

Im Anfange des Winters 1674 (Brief 62) schreibt Spinoza, daß er „nicht ganz gesund" sey, sein körperlicher Zustand scheint sich also schon von dieser Zeit an verschlimmert zu haben; dabei war er aber nichts desto minder immer geistig thätig, wie wir noch aus dem 72. Briefe vom 15. Juli 1676 ersehen, sein Geist war unablässig auf die höchsten Aufgaben menschlichen Denkens gerichtet, und er verspricht seinem nicht genannten Freunde „wenn das Leben noch ausreicht" sich mit ihm klarer darüber zu verständigen; er erkundigt sich in diesem Briefe auch noch nach einer Gegenschrift des bekannten Theologen Hurt, die gegen ihn erschienen seyn soll, und nach den neuesten Entdeckungen in der Optik. So stand sein Denken und Forschen noch nach allen Seiten hin in seiner Vollkraft.

Derselbe Gleichmuth, der das ganze Leben Spinoza's verklärte, verklärte auch seinen Tod. „Weder sein Wirth," erzählt Coler, „noch die übrigen Hausleute glaubten, daß sein Ende so nahe sey; sie dachten sogar noch kurz vor seinem Tode nicht daran. Denn am 20. Febr. 1677,* der damals auf Samstag vor Fasten fiel, gingen seine Hauswirthe zur Kirche, um die Vorbereitungspredigt zur Empfangung des Abendmahles zu hören. Als van der Spyck ungefähr um vier Uhr nach Hause kam, kam Spinoza zu ihm herab, sprach lange mit ihm, und namenlich über das, was der Pfarrer gepredigt hatte,

* So sagt Boullainvilliers mit Recht, statt wie es im Texte bei Coler heißt: am 22. Febr.

und nachdem er eine Pfeife Tabak geraucht, begab er sich wieder auf sein Zimmer, das nach der Straße zu ging, und legte sich zu Bette. Sonntag früh vor der Kirche kam er abermals zu seinem Wirthe herab und unterhielt sich mit ihm und dessen Frau; er hatte nach Amsterdam geschrieben und den Arzt Ludwig Meyer kommen lassen. Dieser ließ nun von den Hausleuten einen alten Hahn kaufen, und ließ ihn sogleich kochen, damit Spinoza des Mittags die Brühe davon genieße; dieß that auch Spinoza, und aß noch davon mit guten Appetit, als seine Hauswirthe aus der Kirche heimgekommen waren. Nachmittags blieb der Arzt Ludwig Meyer allein bei Spinoza; die Hausleute waren wieder zur Kirche gegangen, und als sie nach Hause kamen, erfuhren sie mit Erstaunen, daß Spinoza um drei Uhr gestorben sey.

Er starb am 21. Februar 1677, in einem Alter von 44 Jahren, 2 Monaten und 27 Tagen.

Den 25. Februar wurde die Leiche Spinoza's zur Erde bestattet, von vielen Vornehmen, so wie auch von sechs Wagen begleitet. Bei der Wiederkunft von der Beerdigung, die in der neuen Kirche auf dem Spuy * geschah, wurden die besondern Freunde oder Nachbarn nach der Landessitte im Hause des Verstorbenen mit einigen Flaschen Wein bewirthet."

* An die Freunde der Philosophie und der Geschichte im Haag ergeht der Aufruf, das Grab Spinoza's aus seiner Dunkelheit und Vergessenheit hervorziehen.

Hinterlassenschaft. Opera Posthuma. Innerer Zusammenhang der Sp. Schriften. Die Extreme. Ein Wort der Verständigung.

Rebekka von Spinoza und Daniel Carceris, der Sohn Miriam von Spinoza, traten als Erben auf,* sie wollten aber den Nachlaß nicht mit allen darauf haftenden Verbindlichkeiten antreten, und begaben sich sonach ihres Erbschaftsrechtes.

De Vries aus Schiedam bezahlte die kleinen Rückstände Spinoza's, die indeß aus dem nachmaligen Erlös bei der Versteigerung leicht gedeckt werden konnten, und wobei noch ein ziemlicher Ueberschuß blieb. **

* In dem letzten Cap. der Biographie (in der Paulus'schen Ausgabe S. 664) erwähnt Coler blos der Schwester Rebekka und im ersten Cap. (bei Paulus S. 594) blos des Daniel Carceris; es ergibt sich also, was auch an sich wahrscheinlich, daß beide als Erben aufgetreten waren.

** Zur Vervollständigung der genauen Angaben über den Haushalt Spinoza's stehe hier auch der von Coler mitgetheilte aktenmäßige Auszug aus dem Versteigerungsinventar: Nebst einigen Büchern, Kupferstichen, geschliffenen Gläsern und den zu deren Verfertigung nöthigen Handwerkszeugen wurde versteigert:

1 Camelot-Mantel nebst Hose	für 21	fl. 14	Stüber
1 anderer grauer Mantel . .	12	„ 14	„
4 Leintücher	6	„ 8	„
7 Hemden	9	„ 6	„
1 Unterbett und 1 Kissen . .	5	„ —	„
19 Halskrausen	1	„ 11	„
5 Sacktücher	—	„ 2	„
2 rothe Vorgänge, eine gesteppte Decke und ein kleines Deckbett	6	„ —	„
2 silberne Schnallen	2	„ —	„

Die Totalsumme des ganzen Inventars betrug nach Abzug der Gebühren 2c. 390 fl. 14 Stüber.

Spinoza hatte seinen Hauswirth van der Spyck beauftragt, gleich nach seinem Tode seinen Pult sammt den darin verschlossenen Briefen und Schriften an seinen Verleger und Freund Johann Riewerts nach Amsterdam zu schicken; van der Spyck vollzog diesen Auftrag pünktlich.

Noch in dem Todesjahre Spinoza's, 1677, erschienen seine hinterlassenen Schriften. * Die Verfügung Spinoza's, seinen Namen nicht auf dem Titel zu nennen, wurde insoweit befolgt, daß nur die Anfangsbuchstaben B. d. S. bezeichnet waren. Jarrig Jelles und Ludwig Meyer sind die bekannten Herausgeber; ersterer schrieb die Vorrede und letzterer übersetzte sie ins Lateinische; sie enthält hauptsächlich Rechtfertigungen der Lehre Spinoza's vom biblisch-religiösen Standpunkte aus und einige dürftige biographische Notizen.

* In demselben Jahre erschien auch eine holländische Uebersetzung davon: „De Nagelate Schriften van B. d. S. Als Zedekunst, Staatkunde etc. Uit verscheide Tale en de Nederlandsche gebragt." Aus dem letztern Zusatz „Uit verscheide Tale" hat man folgern wollen, daß die Ethik ursprünglich in einer andern als der lateinischen Sprache geschrieben war; dieß ist aber durchaus unwahrscheinlich, der Zusatz bezieht sich wohl nur auf die Briefe, die in verschiedenen Sprachen geschrieben waren. — Aus einem der Uebersetzung beigefügten Gedichtchen, vermuthet man, daß P. C. Hooft, Drost von Muiden, als Geschichtschreiber und Dichter bekannt, der Verfasser der Uebersetzung sey, und es ist bemerkenswerth, daß von keinem Verbote derselben berichtet wird; dieses galt immer hauptsächlich dem theol. pol. Tractat und seinem oppositionellen, unmittelbar in das Leben eingreifenden Charakter.

Die Opera Posthuma enthalten: die Ethik, den politischen Tractat, die Abhandlung über die Ausbildung der Erkenntniß, den Briefwechsel und das Fragment einer hebräischen Grammatik. * Leider haben die Herausgeber bei dem Briefwechsel, durch die Rücksicht auf die Zeit genöthigt, nicht nur die Namen vieler Correspondenten weggelassen, sondern auch sonst mit nicht sehr historischem Takte viele Personal- und Zeitbeziehungen gestrichen, ja bei den Briefen Spinoza's, selber meist sogar das Datum weggelassen. **

Die Herausgeber berichten auch, daß Spinoza einen tractatum de Iride (über Optik und Farbenlehre) verfaßt habe, der, „wenn er ihn

* Letztere wurde der vorliegenden Ausgabe nicht einverleibt, theils um dieselbe nicht allzu sehr zu vergrößern, theils weil sie nur ein ganz specielles Interesse für sich hat. Schon im theol. pol. Tractat Cap. 7, S. 223 ff., spricht Spinoza, wie nur durch die Grammatik die unbefangene und sinngetreue Auffassung der Bibel möglich sey; er weist darauf hin, wie schwer eine Grammatik aus der Bibel, die nur einen Theil des hebräischen Sprachschatzes enthält, herzustellen sey; diese Auffassung der hebr. Sprache, als eines lebendigen über den biblischen Codex hinausgehenden Organismus, wurde erst später wieder aufgenommen und weiter ausgeführt durch das Studium der orientalischen Sprachen und der Idiome.

** Der Briefwechsel ist überhaupt sehr verstümmelt und mangelhaft, so fehlt zwischen Brief 17 und 18 eine ganze Reihe, vor Brief 29 ebenfalls zwei und a. m. Von manchen genannten Correspondenten sind deren Lebensverhältnisse bis jetzt noch nicht ermittelt, so von Peter Balling (Brief 30), von J. v. M. (Brief 43), von Albert Burgh (Brief 73).

nicht, wie wahrscheinlich ist, verbrannt hat," irgendwo verborgen ist. Auch hatte Spinoza vor, ein Lehrbuch der Algebra zu verfassen; eine holländische Uebersetzung der Bibel, von der er die fünf Bücher Moses vollendet hatte, soll er kurz vor seinem Tode verbrannt haben. Auch noch einzelne Punkte der Naturphilosopie war Spinoza auszuarbeiten gesonnen, wie man aus Brief 64 entnimmt. *

Es ist nicht ein unhistorisches und beliebiges Schematisiren, wenn man die Lehre Spinoza's als die Grundlage des modernen Weltlebens erkennt; ** ist auch die mit ihr beginnende Epoche

* Paulus erwähnt (Sp. opera Tom. II. praef. pag. XV.) nach Mylius Bibliotheca anonymorum, daß Spinoza ein caput de Diabolo (über den Teufel) geschrieben habe, das noch handschriftlich vorhanden sey. Wir wiederholen auch hier den Wunsch, daß es ein niederländischer Gelehrter herausgeben möge.

** „Die sich immer mehr realisirende Spinoza'sche Idee der absoluten Einheit alles Lebens ist die dritte Macht, welche den Kampf des Staates und der Kirche, der Endlichkeit und der Ewigkeit u. s. w. ausgleicht und zu Ende führt. Diese Idee der absoluten Einheit ist ein Produkt der heiligen Geschichte; sie ist mitten aus dem zerfallenen heiligen römischen Reiche heraus, am Schlusse des dreißigjährigen Krieges, wie die Idee der christlichen Kirche aus dem zerfallenen heiligen jüdischen Staate und am Schlusse desselben zum Vorschein gekommen." Die europäische Triarchie (Leipzig 1841) S. 113.

nicht so äußerlich historisch erkennbar, weil sich nicht der Beginn einer Schule, Sekte, oder ein hervorstechendes Ereigniß daran knüpft, so ist eben das das Eigenthümliche der freien Idee, daß sie nicht in geschlossenen Thatsachen und Documenten, sondern im freien Walten des Geistes hervortritt.

Der innere Zusammenhang der Spinoza'schen Werke bekundet ihre historische, wie ihre allgemeine, in der reinen Vernunftnothwendigkeit beruhende, Grundlage.

Der theologisch politische Tractat ist die Kritik und die Beschlußnahme des Verhältnisses zwischen Glaube und Philosophie in theoretischer, und zwischen Kirche und Staat in praktischer Beziehung. Die Philosophie, die Vernunft, der freie Menschengeist ward erlöst von den mittelalterlich dogmatischen Autoritäten, die Religion, losgeschält von allen confessionellen Besonderheiten, dem Geiste des Staatslebens geeint, die Heiligkeit der Kirche auf den Staat als solchen übertragen. Vor Allem aber ward entschieden, daß der Menschengeist die Norm seines Erkennens und Handelns, nicht aus den überkommenen Autoritäten, sondern aus seiner eignen innersten Natur entnehme; die Souveränität des Geistes ward durch die Kritik erfochten. Die langbewährte Macht der Autoritäten war durch den Protestantismus zerfallen, der weiter gehende Spinozistische Kritizismus war sowohl eine Folge als ein Hebel ihres weiteren Zerfalles.

Die Geistesfreiheit bedurfte aber der Kenntniß

ihrer ewigen inneren Gesetze, in deren Erfüllung allein die wahre Freiheit besteht.

In der Abhandlung „über die Ausbildung der Erkenntniß,“ die Spinoza alsbald nach dem Tractat begann, zeigte er den Weg und die Methode, wie der Menschengeist, frei von allen Autoritäten und herkömmlichen Traditionen, rein auf sich gestellt, zu dem spekulativen Bewußtseyn gelange. Diese Darstellung der genetischen Entwicklung des freien Menschen ist leider unvollendet geblieben.

Das Bild des freien Menschen, der in der Spukulation sich seine Weltanschauung und seine Lebenserkenntniß aus den ewigen Gesetzen der Vernunft schöpft, stand als lebendiger, fertiger Organismus vor dem Geiste Spinoza's; die Ethik ist seine allseitige Spiegelung. — Die Aufgabe, dem von Autoritäten rc. befreiten selbstständigen Menschengeiste seine ewigen Gesetze und eben damit seine Freiheit zum Bewußtseyn zu führen, ist in der Ethik gelöst, fast in zu dogmatischer Weise, und darum konnte und mußte auch Spinoza die analytisch-mathematische Methode, die auch im Gebrauche der Zeit war, dafür beibehalten, während er in der Abhandlung „über die Ausbildung der Erkenntniß,“ die dialektische gewählt hatte. Wer nicht als freier Mensch, aus dem Kritizismus und dem Skeptizismus des Verstandes herausgetreten, die absolute Menschenidee in sich trägt, wird von dem Gottesbewußtseyn in der Ethik nicht durchgedrungen werden, und das lebendige Verständniß seiner

eigensten und innersten Natur, wie der Welt um ihn her, nicht darin finden. *

Die Ethik ist das Sittenbuch des modernen Menschen, wie er frei, selbstständig und bewußt, in der Vernunfterkenntniß gehalten ist; sie ist die innere Dogmatik der neuen Weltgeschichte. Wie der Tractat vorzugsweise kritisch rationalistisch, so ist die Ethik positiv spekulativ; nur selten tritt eine kritische Bezugnahme auf vorhergegangene Disciplinen und Weltbetrachtungen darin hervor, die historischen Voraussetzungen traten in den Hintergrund, der freie Menschengeist

* In anderer Beziehung ist dieß in dem angeführten Werke: „Die europäische Triarchie" ausgesprochen S. 147. „In sich selbst abgeschlossen und fertig hatte Spinoza kein einseitiges Streben; das Gegenwärtige in seiner Totalität auffassend, stand er da am Schlusse einer bewegten Zeit, am Anfange einer neuen. — Die Idee der absoluten Einheit wurde am Anfange unserer Zeit von Spinoza gedacht, und er hat sie so naiv ausgesprochen, ohne weiter auf die hochwichtigen Folgen aufmerksam zu machen, welche aus ihr der Zukunft des socialen Lebens erwachsen, daß man annehmen muß, er habe jene Folgen, zu welchen er den Grund gelegt hat, selbst noch nicht gekannt. In der That hat unserer Ansicht nach der Begründer der Neuzeit von ihrer Verwirklichung nichts gewußt, wie denn überhaupt jeder Grund eines Dinges, das Ding an sich aber noch nicht für sich ist. Der Grund ist das um seinen reichen Inhalt unbekümmerte Allgemeine, das sowohl ein Sollen, ein Ideal, eine Zukunft, als ein Daseyn, eine Realität, eine Vergangenheit enthält. So Spinoza, der in seiner Ethik eben so sehr Wahrheit als Wirklichkeit darstellt, — das Allgemeinste, was Alles, aber eben darum noch nichts Bestimmtes enthält."

in seiner reinen Naturfülle offenbarte seine Macht und Thätigkeit und die ihnen zu Grunde liegenden Gesetze.

Der freie Menschengeist bleibt aber nicht der allein auf sich gestellte, als bloßes Naturprodukt; seine bestimmtere Entfaltung offenbart sich im socialen Leben, im Staate und dessen Gestaltung. *

Spinoza schrieb seinen „politischen Tractat," worin der von äußeren Autoritäten befreite Mensch, der den Schwerpunkt seines Daseyns in dem Gottesbewußtseyn in ihm, in den ewigen Gesetzen seiner Natur gefunden, jetzt wieder der Autorität des Gesammtwillens anheimgegeben wird. Mitten in der Darstellung der Consequenzen einer Demokratie ward der heilige Geist Spinoza's wieder aufgenommen in den Allgeist. —

Ist es vielleicht von Vorbedeutung, daß die neue Geschichte sich die Formen für das demokratische Weltleben aus eigenem Kampf und Sieg gestalten soll, daß es dem höchsten Verkündiger des neuen Geistes nicht vergönnt war, ihre Linien vorher zu zeichnen? — —

Die Spinoza'sche Philosophie hat im Verlaufe der Zeit die manchfachsten Deutungen und Schicksale erfahren. Von hoher Bedeutung wäre eine Geschichte des Spinozismus, namentlich in Deutschland, dessen tiefe Religiosität und sittlicher Ernst

* Man sehe hierüber Ethik Th. 4, S. 73 ff.

durch die Frivolität eines ganzen nachfolgenden Jahrhunderts wenig berührt werden konnte, bis es sich aus dem Kritizismus heraus der heiligen Erkenntniß zuwendete, die mit Spinoza begonnen.

In der vorliegenden Darstellung gebot die historische Rücksicht nur diejenigen Schicksale der Lehre Spinoza's aufzuzeigen, die sich während der Lebzeiten des Autors ergaben; mit Uebergehung des dazwischen liegenden Zeitraumes mögen hier noch einige Andeutungen ihre Stelle finden, die sich auf unsere Gegenwart beziehen.

Der Pantheismus erhob sich weltgeschichtlich als die Einheit der jüdisch-christlichen und der heidnischen Weltanschauung. In der jüdisch-christlichen Weltanschauung war die Idee der strengen Einheit festgehalten; das Einzelne, Besondere, stand darin als unberechtigt, ungöttlich, Natur und Geschichte, die Welt überhaupt, ist hierin nicht Gott und somit unheilig, nur als Offenbarungsform der Gottheit erhält sie eine Heiligung, nicht an sich und unmittelbar, sondern nur in ihrer strengen und steten Beziehung zur Gottheit (Monotheismus); in der heidnischen Weltanschauung war die Idee der Vielheit festgehalten, das Einzelne, Besondere, war das Göttliche, Gott nur Natur und Geschichte in ihren Einzelerscheinungen, die Idee der Einheit ging in die der Vielheit, in die Berechtigung des Einzelnen, Besondern als Göttlichen auf (Polytheismus). Weltgeschichtlich praktisch hatten sich diese Einseitigkeiten ausgebildet, der Pantheismus, oder

näher der Spinozismus, faßte sie vorerst weltgeschichtlich theoretisch zusammen, indem er die Berechtigung der polytheistischen Besonderheiten, wie der monotheistischen Einheit nachwies.

In der neuesten Zeit, da der Pantheismus sich bestimmter in der Wissenschaft ausbildete, erschloß die Idee der Alleinheit wiederum ihre zwei Momente, als Naturphilosophie (Schelling) und Geistesphilosophie (Hegel).

Abgesehen und getrennt hievon, wie von den Systemen überhaupt, stellen sich in der praktischen, unmittelbar aufs Leben gerichteten Anwendung der pantheistischen Erkenntniß zwei Extreme heraus, die einseitig und somit falsch aufgefaßt und ausgedehnt werden können. Auf der einen Seite die Idee der Einheit, des absoluten Aufhebens aller Einzelheiten in derselben; auf der andern Seite die Idee der Allheit, der Vielheit, der Manchfaltigkeit und der Einzelheiten, dort praktisch die absolute Resignation, hier die unbedingte Libertinage.

Erfaßt man einseitig blos die Idee der absoluten Einheit, so muß alles Einzelne als unberechtigt erscheinen, das Streben muß dann durchaus dahin gehen, das Einzelne Besondere in die Einheit aufzulösen; mystischen Naturen, Nationalitäten, in denen ohnehin alles Besondere und Einzelne einem despotischen Gemeinwesen untergeordnet ist, muß es sich dann als die höchste Aufgabe stellen, das Einzelbewußtseyn aufzuheben und sich ganz in die absolute Einheit zu versenken; praktisch erzeugt sich hiedurch die

leidige selbstvergessene Beschaulichkeit, die intuitive Nichtsthuerei.

Dieses Streben, sich der Endlichkeit zu entledigen und sich ganz in die Unendlichkeit zu versenken, geht zwar meist aus einem tiefen moralischen Zuge hervor, ist aber einseitig, falsch und in seiner strengen Consequenz unmoralisch, weil es die ins Einzelne gelegte Gotteskraft nicht zu ihrer Entwicklung und Entfaltung bringt, und somit die Offenbarung des Unendlichen und Allgemeinen im Endlichen und Einzelnen nicht bewirkt.

Merkwürdig ist, daß Goethe, den man sonst gerade für das andere Extrem geneigt halten möchte, in seinen spätern Jahren, als er sich mehr in das allgemeine Naturdaseyn einlebte, sich überwiegend zu dieser Auffassung und Anerkennung des Spinozismus hinneigte. „Ich erinnere mich noch gar wohl," sagt Goethe,* „welche Beruhigung und Klarheit über mich gekommen, als ich einst die nachgelassenen Werke jenes merkwürdigen Mannes (Spinoza) durchblättert .... Ich ergab mich dieser Lektüre und glaubte, indem ich in mich selbst schaute, die Welt niemals so deutlich erblickt zu haben. Da über diesen Gegenstand so viel und auch in der neueren Zeit gestritten worden, so wünschte ich nicht mißverstanden zu werden, und will hier Einiges über jene so gefürchtete, ja verabscheute Vorstellungsart einzurücken nicht unterlassen. — Unser

* Dichtung und Wahrheit. 4. Th., S. 9.

physisches, sowohl als geselliges Leben, Gewohnheiten, Weltklugheit, Philosophie, Religion, ja so manches zufällige Ereigniß, alles ruft uns zu: daß wir entsagen sollen. So manches, was uns innerlich eigens angehört, sollen wir nicht nach außen hervorbilden; was wir von außen zur Ergänzung unseres Wissens bedürfen, wird uns entzogen, dagegen aber so vieles aufgedrungen, das uns so fremd als lästig ist. Man beraubt uns des mühsam Erworbenen, des freundlich Gestatteten, und ehe wir hierüber recht im Klaren sind, finden wir uns genöthigt, unsere Persönlichkeit erst stückweise und dann völlig aufzugeben. Dabei ist es aber hergebracht, daß man denjenigen nicht achtet, der sich deßhalb ungeberdig stellt; vielmehr soll man, je bitterer der Kelch ist, eine desto süßere Miene machen, damit ja der gelassene Zuschauer nicht durch irgend eine Grimasse beleidigt werde. — Diese schwere Aufgabe zu lösen hat die Natur den Menschen mit reichlicher Kraft, Thätigkeit und Zähigkeit ausgestattet. Besonders aber kommt ihm der Leichtsinn zu Hülfe, der ihm unzerstörlich verliehen ist. Hiedurch wird er fähig, dem Einzelnen in jedem Augenblick zu entsagen, wenn er nur im nächsten Moment nach etwas Neuem greifen darf, und so stellen wir uns unbewußt unser ganzes Leben immer wieder her. Wir setzen eine Leidenschaft an die Stelle der andern; Beschäftigungen, Neigungen, Liebhabereien, Steckenpferde, alles probiren wir durch, um zuletzt auszurufen, daß alles eitel sey. Niemand entsetzt

sich vor diesem falschen, ja gotteslästerlichen Spruch, ja man glaubt etwas Weises und Unwiderlegliches gesagt zu haben. Nur wenige Menschen gibt es, die solche unerträgliche Empfindung vorausahnen, und, um allen partiellen Resignationen auszuweichen, sich ein für allemal im Ganzen resigniren. (!) Diese überzeugen sich von dem Ewigen, Nothwendigen, Gesetzlichen, und suchen sich solche Begriffe zu bilden, welche unverwüstlich sind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt werden. Weil aber hierin wirklich etwas Uebermenschliches liegt, so werden solche Personen gewöhnlich für Unmenschen gehalten, für gott- und weltlose; ja man weiß nicht, was man ihnen alles für Hörner und Klauen andichten soll? — Mein Zutrauen auf Spinoza ruhte auf der friedlichen Wirkung, die er in mir hervorbrachte ꝛc."

Goethe gesteht selber, daß er sich nicht „buchstäblich" zu den Schriften Spinoza's bekennen möge, da „keiner bei denselben Worten dasselbe, was der Andere, denkt;" er führt dann weiter aus, wie er „auf eigene Weise" von dieser Weltanschauung aus dahin gelangte, das ihm „innewohnende dichterische Talent ganz als Natur zu betrachten," und an dieses letztere knüpfen wir unser Urtheil, daß Goethe, so viel Wahres und Tiefes er auch hier darlegt, doch Spinoza nur einseitig begriffen und deßhalb wie bei jedem einseitigen Verständniß auch hier ein Mißverständniß obwaltete. Wir haben hier ein conkretes

Beispiel, wie die Idee der Nothwendigkeit und Allgemeinheit einseitig aufgegriffen und angewendet werden kann. Wenn auch Goethe in der Festigkeit seiner individuellen Haltung sich nicht auf die äußerste Spitze des Extrems der Resignation verlieren konnte, so stand er doch nach den obigen Aussprüchen auf diesem Extrem; in seiner elastisch behäbigen Weise, die das eigne Naturell „ganz als Natur" betrachtet, bei den anstürmenden Gegensätzen blos das Naturell wahrt, sich dann aber auch der Nothwendigkeit fügt, erkannte er nur die Nothwendigkeit, das Unterordnen des Einzelnen unter das Allgemeine, und vergaß die Freiheit, die thätige Selbstbestimmung des Einzelnen aus sich heraus; indem er sein Wesen „blos als Natur" walten ließ, ließ er es damit in seiner individuellen Haltung aufgehen in das Allgemeine, in das Feststehende, Herrschende; er setzt den Nöthigungen der Welt mehr die passive Elastizität des Naturdaseyns entgegen, und in der bloßen Anerkennung der Nothwendigkeit verkannte er die Freiheit, kraft deren wir selbstständig bestimmend hinausgreifen und die Nothwendigkeit, das Allgemeine mit gestalten. — —

Das andere Extrem, das wir als das der unbedingten Libertinage bezeichnet, hält sich einseitig an die Idee der Allheit, der Vielheit und Manchfaltigkeit. „Wenn alles Daseyende als göttlich, gut, die Unendlichkeit in sich schließt und ausdrückt, so — räsonnirte man weiter — schließt auch jedes einzelne Daseyende das

Göttliche, Gute und Unendliche in sich, was also das Einzelne will und anstrebt, fließt aus seiner göttlichen Natur, ist gut." Die ganze moralische Grundlage der Welt wurde hierdurch erschüttert, das Ewige und Unendliche in die schwankende Hand des Zeitlichen und Endlichen gelegt; der Pantheismus mußte sichs wie die Heiligthümer aller Zeiten gefallen lassen, daß sich die bodenlosesten subjektiven Tendenzen an seinen Altar flüchteten und nun sogar heilig gesprochen seyn wollten; das Unding des Begriffes von einer freien und göttlichen Subjektivität trat anmaßlich mit allerlei zügellosen Prätensionen hervor. Es kann hier nur mit denen, die es ernst meinten, und nicht blos eine eitle Aufsehenmacherei bezweckten, gestritten werden. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, daß nicht das Subjektive, das Auszeichnende, Besondere und Unterscheidende das Höhere eines Menschen, das Göttliche in ihm ist, sondern daß gerade das Allgemeine in ihm sein Höheres ist. Das Auszeichnende und Eigenthümliche in der subjektiven Natur für das Höhere zu halten, ist derselbe Irrthum, wie wenn man in der objektiven Natur das Wunder für eine höhere Offenbarung hielt, als den steten, allgemeinen und gesetzmäßigen Gang. Und hierin, daß das Allgemeine, das Allen gemeinsame das Höhere ist, liegt der heilige Beruf der pantheistischen Lehre und ihre Freiheit spendende Kraft. Wie auf einer andern Stufe des Bewußtseyns Allen der Glaube gegeben wird, ohne daß es hiezu eines besondern Vorzuges des

Geistes, einer besondern subjektiven Auszeichnung bedarf, so kann auch, hier freilich in höherem oder niederem Grade, Allen die Erkenntniß werden, weil sie in der allgemeinen Menschennatur begründet ist.

In Betracht des oben genannten Extrems hat man den Pantheismus zur Anschauungsweise bevorzugter Geister stempeln wollen, die das Göttliche in sich gefunden und aus ihm handeln, und mit frecher Stirne drängte man sich herzu, um sich die Prärogative eines bevorzugten Geistes anzueignen. Das Wesen der pantheistischen Erkenntniß liegt aber nicht in einem besondern Vorzuge einzelner Menschen, sondern in den allgemeinen Gesetzen der Menschennatur. — Der Vorwurf der moralischen Haltlosigkeit, den man der pantheistischen Lehre gemacht, ist, wenn nicht ein lügnerischer, doch ein grundfalscher, die Richtschnur und die Garantie des Handelns ist nicht in der einzelnen Persönlichkeit, sondern in der allgemeinen und ewigen Menschennatur festgegründet.

Freilich hat der Pantheismus kein so dogmatisch bestimmtes kategorisches Moralprinzip, wie etwa die kantische Philosophie, die hienach auch für die Collisionsfälle mehr äußerliche Haltpunkte zu geben vermag; die Haltpunkte der pantheistischen Weltansicht sind keine äußerlichen dogmatischen, sondern innerliche rationelle; die Grundlage des praktischen Pantheismus ist die Befestigung und Ausbildung des intellektuellen Charakters, die Erhebung und

läuterung der endlichen Persönlichkeit als solcher zur unendlichen, die Regulirung des Einzelnen Endlichen nach und nach zu dem Allgemeinen, Ewigen und Vernünftigen; die Grundbedingung des moralisch intellektualen Charakters ist Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit, Befreiung von aller selbsttrügerischen Sophistik, die das Unheilige, wie das blos Subjektive, Endliche, gerne für das Heilige, Objektive und Unendliche ausgibt. *

Ueber den beiden Extremen der Resignation und Libertinage steht demnach der wahre thätige Pantheismus, sich als Endliches in der Unendlichkeit zu fühlen und zu erkennen — Religiosität — und sich als Unendlichkeit in der Endlichkeit zu fassen — sittliches Bewußtseyn — das Einzelne dem Allgemeinen zu unterordnen, und doch es wiederum in ihm darzustellen, das Göttliche in dem Menschlichen festzuhalten und ihm nachzuleben, das ist das Wesen des thätigen Pantheismus. Den Bekennern, oder — wenn man so sagen darf — den Erkennern des Pantheismus ist Moral und Vernunft eins. Der freie Mensch, wie ihn Spinoza darstellt, ist nicht

* Man vergl. hierüber auch u. A. Ethik, Th. 4, §. 5 ff., wo die Sätze der Vernunfterkenntniß gewissermaßen dogmatisch formulirt sind. Menschen, denen die reine und klare Erkenntnißkraft nicht stets gegenwärtig ist, gibt Sp. in der Scholie zu S. 10, Th. 5 der Ethik die Anweisung, wie sie sich Grundsätze, Dogmen und Lebensregeln aufstellen und dieselben handhaben sollen. Und am Schlusse des 42. Briefes verlangt Spinoza vor Allem die Ausbildung des Charakters.

blos der endliche, individuelle, sich selbst bestimmende, sondern ebenso auch der Unendliche und von der Unendlichkeit bestimmte, berechtigt, die ihm ursprünglich gegebene Natur geltend zu machen, und verpflichtet, sie der Allgemeinheit zu unterordnen, eben so fern von der beschaulich kleinmüthigen Resignation, wie von der mittelpunktslosen, übermüthigen Libertinage, eben so thätig als empfangend, frei und gehalten in der frommen Erkenntniß.

Benedict von Spinoza's

sämmtliche Werke.

Die

Principien der Philosophie

von

Renatus Des Cartes.

Erster und zweiter Theil.

In geometrischer Weise demonstrirt

von

Benedict von Spinoza

aus Amsterdam.

Nebst dessen

Metaphysischen Betrachtungen,

worin die schwierigeren Fragen des allgemeinen wie des speciellen Theiles der Metaphysik kurz erörtert werden.

Ludwig Meyer
an den geneigten Leser.

Es ist die einstimmige Ansicht Aller, die sich über das gemeine Bewußtseyn erheben wollen, daß bei Ergründung und Darstellung der Wissenschaften die Methode der Mathematiker (wobei die Schlüsse aus Definitionen, Postulaten und Axiomen erwiesen werden) der beste Weg sey, die Wahrheit sowohl zu erforschen als zu lehren. Und das mit Recht. Denn, da jede sichere und feste Erkenntniß eines Dinges nur aus bereits sicher Erkanntem geschöpft und abgeleitet werden kann, so muß dieß nothwendig von Grund aufgebaut werden, gleichsam als dauerhaftes Fundament, auf welchem hernach das ganze Gebäude

der menschlichen Erkenntniß aufgerichtet wird, damit es nicht von selbst in sich zerfalle oder durch den kleinsten Stoß zu Grunde gehe. Niemand aber, der jene herrliche Wissenschaft auch nur einigermaßen kennt, wird bezweifeln können, daß hierhin gehöre, was den Mathematikern gewöhnlich unter den Ausdrücken: Definitionen, Postulate und Axiome, gäng und gäbe ist. Denn die Definitionen sind nichts Anderes, als die deutlichsten Erklärungen der Ausdrücke und Namen, womit die abgehandelten Gegenstände bezeichnet werden. Die Postulate und Axiome aber oder die gewöhnlichen Erkenntnisse des Geistes sind so klare und deutliche Aussprüche, daß Jeder sie anerkennen muß, der nur die betreffenden Wörter recht versteht. Trotz alle dem findet man, die mathematischen Wissenschaften ausgenommen, fast keine andere Wissenschaft nach dieser Methode behandelt, sondern nach einer andern, himmelweit von dieser verschiedenen; da wird nämlich durch Definitionen und Eintheilungen, die man fortlaufend mit einander verkettet, mit Fragen und Erklärungen untermengt, die ganze Sache abgemacht. Man urtheilte nämlich fast allgemein, und auch jetzt denken noch Viele so,

die auf die Feststellung und Darstellung der Wissenschaften ihren Geist gerichtet haben, daß jene Methode den mathematischen Wissenschaften besonders entspreche, daß aber alle andere derselben durchaus widerstreben. So kam es, daß sie das, was sie abhandeln, nicht mit unwiderleglichen Gründen nachweisen, sondern blos mit Wahrscheinlichkeiten und Beweisgründen, die wohl etwas für sich haben, zu stützen suchen und so einen großen Haufen großer Bücher zu Tage fördern, die nichts Festes und Sicheres enthalten; Alles ist voll von Streit und Widerspruch, und, was der Eine mit einigen winzigen Gründen, soweit es ging, festgestellt hat, wird alsbald von dem Andern verworfen und mit denselben Waffen zerstört: und so sieht sich der nach unerschütterter Wahrheit dürstende Geist, wo er den ruhigen See seines Denkens zu finden glaubte, über den er in sicherer und glücklicher Fahrt setzen und dann in den ersehnten Hafen der Erkenntniß einlaufen könnte, nun hin und her getrieben auf dem ungestümen Meere der Meinungen, überall von den Stürmen des Kampfes umringt, von den Fluthen des Zweifels unaufhörlich, ohne eine Hoffnung, sich

daraus emporzuheben, umhergetrieben und fortgerissen.

Indeß fehlte es nicht an Solchen, die, diesen jammervollen Zustand der Philosophie beklagend, sich von jenem allgemeinen breitgetretenen Wege der wissenschaftlichen Darstellung entfernten, einen neuen, und zwar sehr steilen, mit manchfachen Hindernissen besäeten Weg betraten, um außer der Mathematik auch die übrigen Theile der Philosophie in mathematischer Methode und mit mathematischer Gewißheit der Nachwelt zu hinterlassen. Die Einen befolgten hiebei einen bereits gegebenen, in den Schulen gebräuchlichen Weg; die Andern erfanden einen neuen, brachten die Philosophie in diese Ordnung und übergaben sie der wissenschaftlichen Welt. Und nachdem man lange und vielfach diesen Versuch ohne Erfolg gemacht hatte, erhob sich endlich doch jenes hochstrahlende Licht unsers Jahrhunderts, Renatus Des Cartes, der zuvörderst in der Mathematik das, was den Alten unzugänglich geblieben, und was außerdem die Zeitgenossen vermissen konnten, mit einer neuen Methode aus der Finsterniß an das Licht zog und dann die unerschütterlichen

Fundamente der Philosophie ermittelte, auf welchen man die meisten Wahrheiten mit mathematischer Ordnung und Sicherheit aufbauen könne, wie er selber durch die That bewies, und wie Allen, die seine nie genug zu preisenden Schriften ernst durchforscht haben, so klar wie das helle Sonnenlicht ist.

Wenn nun gleich die philosophischen Schriften dieses so verehrten und unvergleichlichen Mannes die mathematische Weise und Ordnung festhalten, so geschieht dieß dennoch nicht in jener allgemeinen, in den Euklidischen Elementen und bei den anderen Lehrern der Geometrie gebräuchlichen Weise, wo man nach vorangestellten Definitionen, Postulaten und Axiomen die Lehrsätze und ihre Beweise daran knüpft; es geschah vielmehr auf eine hievon sehr verschiedene Weise, die er selbst als die wahre und beste Lehrmethode und als die analytische bezeichnet. Am Schlusse seiner Antworten auf den zweiten Einwurf anerkennt er apodiktisch eine zweifache Art der Beweisführung, die eine durch die Analysis, „die den wahren Weg zeigt, wodurch etwas methodisch und gleichsam

a priori aufgefunden wird;" die andere Darstellungsweise durch die Synthesis, „welche eine lange Reihe von Definitionen, Heischesätzen, Axiomen, Theoremen und Problemen anwendet, so daß, wenn etwas aus den Folgerungen verworfen wird, sie alsbald zeigt, daß es schon in den Vordersätzen enthalten sey, und so von dem Leser, und sey er auch noch so widerstrebend und hartnäckig, die Zustimmung erzwingt."

Ergibt sich demnach in beiden Verfahrungsweisen eine Gewißheit, die über allen Zweifel erhaben ist, so sind doch nicht einem Jeden beiderlei Verfahrungsweisen gleich förderlich und genehm. Die meisten mit den mathematischen Wissenschaften nicht Vertrauten sind auch mit der Methode, in welcher sie dargestellt werden, nämlich der synthetischen, und derjenigen, in welcher sie gefunden werden, nämlich der analytischen, durchaus unbekannt und können somit die apodiktische Erwiesenheit der abgehandelten Dinge weder für sich selber erreichen, noch Andern darstellen. So kam es, daß Viele, von

blindem Drange fortgerissen oder durch die Autorität Anderer bestimmt, an Cartesius glaubten, seine Sätze und Dogmen nur dem Gedächtnisse einprägten und, wenn die Rede davon war, nur nachzuplappern und Vieles darüber zu schwatzen und nichts zu beweisen wußten, wie es ehedem war und noch heute bei den Anhängern der peripathetischen Philosophie im Schwange ist. Damit diesem abgeholfen würde, war es daher oft mein Wunsch, daß Jemand Hand ans Werk legen möge, der, der analytischen wie der synthetischen Verfahrungsweise kundig, sowohl mit den Schriften des Cartesius vertraut als in den Geist seiner Philosophie eingedrungen wäre, der, was jener in analytischer Weise darstellte, in die synthetische umarbeiten und in geometrischer Weise darstellen möchte. Ich selber, obgleich meiner Schwäche sattsam bewußt und einem solchen Unternehmen nicht gewachsen, habe mir dennoch oft vorgenommen, es auszuführen, und habe es sogar begonnen. Anderweitige Beschäftigungen aber, durch welche ich oft unterbrochen werde, haben mich von der Vollendung dieser Arbeit abgezogen.

Es war mir daher höchst erwünscht, von

unserm Autor zu vernehmen, daß er einem Schüler beim Unterrichte in der Cartesischen Philosophie den zweiten Theil der Principien vollständig und einen Theil des dritten nach jener geometrischen Weise dargestellt, dabei die hauptsächlichsten und schwierigsten der in der Metaphysik obschwebenden und die von Cartesius noch nicht gelösten Fragen dictirt und auf das dringende Gesuch seiner Freunde zugestanden habe, daß es von ihm vermehrt und verbessert herausgegeben werde. Sonach billigte auch ich dieses und bot ihm zugleich bereitwillig bei der Herausgabe meine etwa nöthige Hülfe an; außerdem rieth, ja, bat ich, er möchte auch den ersten Theil der Principien in gleicher Weise bearbeiten und diesen voranstellen, damit der ganze Gegenstand von Anfang an so dargestellt leichter erkannt und beifälliger aufgenommen würde. Da er sah, daß dieß höchst vernünftig sey, so wollte er den Bitten seiner Freunde so wie dem Nutzen des Publicums willfahren und übergab mir außerdem, da er fern von der Stadt auf dem Lande lebt und bei dem Drucke nicht gegenwärtig seyn kann, die Besorgung sowohl des Drucks als der Herausgabe.

Das ist es nun, was wir Dir, lieber Leser, in dem vorliegenden Büchlein übergeben, nämlich den ersten und zweiten Theil der Principien der Cartesischen Philosophie zugleich mit dem Bruchstück eines dritten, dem wir die metaphysischen Betrachtungen unsers Autors als Anfang beigegeben haben. Wenn nun aber von einem ersten Theile der Principien die Rede ist, wie schon der Titel besagt, so soll das nicht so verstanden werden, als ob Alles, was hier von Cartesius gesagt wird, hier in geometrischer Weise dargestellt würde; jene Bezeichnung ist nur von dem Hauptsächlichsten genommen, und dem gemäß (mit Auslassung von allem Andern, was logische Betrachtung ist, und was blos geschichtlich erzählt und erörtert wird) das hauptsächlichste auf die Metaphysik Bezügliche, und was Cartesius in seinen Untersuchungen behandelt hat, aus ihm entnommen. Unser Verfasser hat daher zu leichterer Ausführung fast Alles, was Cartesius am Ende seiner Antworten auf den zweiten Einwurf in geometrischer Weise darstellte, Wort für Wort hier aufgenommen, indem er alle seine Definitionen voranstellte, die Propositionen darein verwebte, die Axiome aber nicht fortlaufend auf die

Definitionen folgen ließ, sondern sie erst nach der 4. Proposition einschaltete und zur leichteren Uebersicht des Ganzen ihre Ordnung veränderte, während er anderes Ueberflüssige ausließ. Es war zwar unserem Verfasser nicht unbekannt, daß die Axiome (wie man bereits auch bei Cart. in dem 7. Post. findet) nach Art der Theoreme dargestellt werden und sogar passender als Propositionen auftreten könnten (ich selber hätte auch gewünscht, daß dieß so behandelt würde); die größeren Arbeiten, mit denen indeß der Verfasser beschäftigt ist, ließen ihm nie Zeit zur Ausarbeitung dieses Werkes: er konnte daher seinem eigenen und unserem Wunsche nicht willfahren, sondern nur eine kurze Erklärung daran knüpfen, welche die Stelle einer Demonstration vertreten mag, und eine ausführliche und vollständig abgeschlossene auf eine künftige Zeit verschieben. Sollte daher einst dieser lückenhaften Ausgabe eine neue folgen, so werden wir versuchen den Verfasser zu bewegen, daß er sie auch mit der Behandlung des ganzen dritten Theiles über die sichtbare Welt vermehre, wovon wir hier nur ein Bruchstück angehängt haben, da der Verfasser hier den Gegenstand abgebrochen,

und wir dieses, so klein es auch sey, dem Publicum nicht vorenthalten wollten. Um das Besprochene gehörig zu erreichen, müßte der Verfasser in dem zweiten Theile auch einige Auseinandersetzungen über die Natur und die Eigenschaften der Flüssigkeiten einstreuen. Ich werde nach Kräften streben, daß der Verfasser dieses thue.

Unser Verfasser weicht indeß nicht nur in der Aufstellung und Erklärung der Axiome, sondern auch in der Erweisung der Propositionen und der übrigen Folgesätze sehr oft von Cartesius ab und bedient sich einer Darstellung, die von der seinigen sehr verschieden ist. Dieß wird Niemand so verstehen, als ob er jenen großen Mann hierin berichtigen wollte, sondern daß es nur darum geschah, um den von jenem bereits befolgten Gang besser aufrecht zu erhalten und die Zahl der Axiome nicht allzu sehr zu häufen. Aus diesem Grunde war er genöthigt, Vieles, was Cartesius ohne irgend einen Beweis aufgestellt hat, zu beweisen, und Vieles, was er ganz und gar übergangen, hinzuzufügen.

Ich möchte vor Allem darauf aufmerksam machen, daß in Allem diesem, im ersten wie im zweiten

Theile der Principien und in einem Bruchstücke des dritten, so wie in seinen metaphysischen Betrachtungen, unser Verfasser nur die reinen Ansichten des Cartesius so wie deren Beweise dargestellt habe, wie sie sich in seinen Schriften finden oder durch regelrechte Folgerungen aus den von ihm angegebenen Grundlagen abgeleitet werden können. Denn, da unser Verfasser seinem Schüler die Cartesische Philosophie zu lehren versprochen hatte, war es ihm eine heilige Pflicht, von dessen Ansichten auch nicht einen Finger breit abzuweichen oder etwas, was seinen Dogmen nicht entspräche oder sogar widerspräche, zu dictiren: daher möge Niemand glauben, daß er hier das Seinige lehre oder nur das, was er selbst billigt; denn, obgleich er Manches für richtig hält und noch Manches eigen hinzugefügt zu haben gesteht, findet sich doch Vieles, was er als falsch verwirft, und wovon er eine durchaus abweichende Ansicht hegt. Um unter andern ein Beispiel hier hervorzuheben, bemerke man nur, was im ersten Theile der Principien in der Scholie zur 15. Proposition und im 12. Capitel des 2. Theils im Anhange über den Willen gesagt wird, obgleich es mit Hebeln und Stützen genug festgestellt scheint.

Denn er glaubt, daß derselbe von der Erkenntniß nicht unterschieden, noch weit weniger mit solcher Freiheit begabt wäre. Denn bei diesen Auseinandersetzungen, wie aus der Abhandlung über die Methode, Theil 4., und aus dem zweiten Theile der Meditationen und aus andern Stellen erhellt, hat Cartesius vorausgesetzt, nicht aber bewiesen, daß der menschliche Geist eine absolut denkende Substanz sey. Dagegen gibt unser Autor zu, daß es in der Natur eine denkende Substanz gebe; er verwirft aber, daß sie die Wesenheit des menschlichen Geistes ausmache: vielmehr bestimmt er, daß, wie die Ausdehnung, so auch das Denken unbegrenzt sey: wie daher der menschliche Körper nicht absolut, sondern eine nach dem Gesetze der ausgedehnten Natur durch Ruhe und Bewegung bestimmte Ausdehnung sey; eben so sey auch der Geist oder die menschliche Seele nicht absolut genommenes Denken, sondern blos ein nach den Gesetzen der denkenden Natur durch Ideen auf eine gewisse Weise bestimmtes Denken. Hieraus wird der Schluß gezogen, daß diese nothwendig mit dem Daseyn des menschlichen Körpers beginnen müsse. Nach dieser Definition dürfte es nach seiner Ansicht

nicht unschwer zu beweisen seyn, daß der Wille von der Erkenntniß nicht unterschieden sey, und daß er jener Freiheit, die ihm Cartesius zuschreibt, durchaus ermangle, ja, daß sogar die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen blos eine fingirte sey, da das Bejahen und Verneinen nichts als Ideen sind, daß die übrigen Vermögen, wie das Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, zu den Fictionen oder wenigstens zu jenen Begriffen gezählt werden müssen, die die Menschen daher, daß sie die Dinge abstract auffassen, bildeten, wie das Menschseyn, Steinseyn und Anderes dergleichen.

Es muß hier auch noch bemerkt werden, daß man auch dahin rechnen müsse, das heißt, daß nur im Sinn des Cartesius gesagt werde, wenn man in einzelnen Stellen findet: „Dieses oder jenes übersteigt die menschliche Erkenntnißkraft.“ Dieß darf nicht so verstanden werden, daß unser Verfasser hiermit seine eigene Ansicht ausspricht; vielmehr ist es seine Ueberzeugung, daß wir dieses Alles und noch vieles andere Höhere und Subtilere nicht nur klar und deutlich erkennen, sondern auch auf

die leichteste Weise Andern darstellen können, wenn man die menschliche Erkenntniß nur auf einen andern Weg der Wahrheitserforschung und der Erkenntniß der Dinge leite, als auf jenen, den Cartesius gebrochen und gebahnt hat; und so seyen die von Cartesius ermittelten Grundlagen des Wissens, und was er darauf gebaut, ungenügend, um alle die schwierigen Fragen der Metaphysik zu entwickeln und zu lösen: wir müssen daher andere suchen, wenn wir unsern Geist auf jene Stufe der Erkenntniß heben wollen.

Endlich (um das Vorreden zu beschließen) möge der Leser eingedenk seyn, daß alle diese Abhandlungen zu keinem andern Zweck veröffentlicht werden, als die Wahrheit zu erforschen und zu verbreiten und die Menschen zum Studium der wahren und lautern Philosophie zu bewegen. Wir bitten einen Jeden inständig, vor der Lecture das Vergessene an der gehörigen Stelle einzuschalten und die Druckfehler genau zu verbessern, damit er den reichen Nutzen daraus ziehen könne, den wir einem Jeden von Herzen wünschen; denn es

sind einige Druckfehler darunter, die verhindern könnten, daß man die Macht der Beweisführung und den Geist des Verfassers recht fasse, wie Jeder bei deren Anschauung leicht finden wird.

Benedict von Spinoza's Principien der Cartesischen Philosophie, in geometrischer Methode dargestellt.

Erster Theil.

Einleitung.

Ehe wir zu den eigentlichen Lehrsätzen und deren Beweisführung übergehen, scheint es geeignet, vorher kurz darzuthun, warum Cartesius an Allem zweifelte, auf welchem Wege er die sichere Grundlage des Wissens ermittelt, und wodurch er sich von allen Zweifeln erlöst hat; wir hätten diese Gegenstände in die mathematische Ordnung gebracht, wenn wir nicht die hierzu nöthige Weitschweifigkeit für hinderlich gehalten hätten, um dieses Alles, was mit einem Ueberblicke gleichsam wie ein Gemälde überschaut werden muß, gehörig zu erkennen.

Um in der Erforschung der Dinge mit der größtmöglichen Vorsicht vorzuschreiten, hat es daher Cartesius versucht,

1) alle Vorurtheile abzulegen,
2) die Grundlagen zu finden, auf welche Alles gebaut werden muß,
3) die Ursache des Irrthums aufzudecken,
4) Alles klar und bestimmt zu erkennen.

Um das Erste, Zweite und Dritte beweisen zu können, begann er Alles in Zweifel zu setzen, nicht wie ein Skeptiker, der sich kein anderes Ziel vorsetzt, als das Zweifeln, sondern, um seinen Geist von allen Vorurtheilen zu befreien und die festen und unerschütterlichen Grundlagen des Wissens zu finden, die, wenn solche vorhanden sind, sich ihm bei diesem Verfahren ergeben mußten. Die wahren Principien des Wissens müssen so klar und sicher seyn, daß sie keines Beweises bedürfen, außerhalb der Schwankung des Zweifels liegen, und daß ohne sie nichts bewiesen werden kann. Und diese hat er nach langem Zweifeln gefunden. Nachdem er diese Principien gefunden hatte, war es ihm leicht, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, den Grund des Irrthums aufzudecken und sich so zu hüten, kein Falsches und Zweifelhaftes für wahr und gewiß anzunehmen.

Um das Vierte zu erlangen, nämlich Alles klar und bestimmt zu erkennen, verfuhr er besonders nach dieser Regel: alle einfache Ideen, aus welchen alle übrige zusammengesetzt sind, aufzuzählen und jede einzeln zu prüfen. Sobald man nämlich die einfachen Ideen klar und bestimmt fassen kann, kann man ohne Zweifel auch alle andere aus jenen einfachen zusammengesetzten mit derselben Klarheit und Bestimmtheit erkennen.

Nachdem wir dieses vorausgeschickt, wollen wir noch kurz erklären, wie er Alles in Zweifel zog, die wahren Principien des Wissens fand und sich aus den Wirren des Zweifels erhob.

Der radicale Zweifel.

Zuerst betrachtet er Alles, was er durch die Sinne empfangen, nämlich den Himmel, die Erde und dergleichen, ja sogar seinen eigenen Körper, lauter Dinge, die er bisher für in der Natur vorhanden gehalten hatte. An der Wirklichkeit dieser Dinge zweifelt er, weil er sich hin und wieder bei einer Sinnestäuschung ertappt und im Traume sich oft eingebildet hatte, daß Vieles außer ihm wahrhaft existire, von dem er hernach einsah, daß er getäuscht wurde, und

weil er gehört hatte, daß Andere sogar im Wachen klagen, sie empfänden Schmerzen an Gliedern, die sie längst nicht mehr hatten. So konnte er nicht ohne Grund auch an der Existenz seines Körpers zweifeln. Aus Allem dem mochte er in Wahrheit den Schluß ziehen, daß die Sinne nicht das sicherste Fundament wären, auf dem das Wissen aufgebaut werden kann, da sie auch bezweifelt werden können, sondern daß die Gewißheit von anderen, für uns sicherern Principien abhänge. Um dieses zu finden, ging er weiter und betrachtete alle Gemeinbegriffe, wozu die körperliche Natur im Allgemeinen und ihre Ausdehnung, eben so deren Gestalt, Größe und dergleichen, so wie auch alle mathematische Wahrheiten gehören. Obwohl nun dieses ihm sicherer erschien, als Alles, was er aus der Sinnenkenntniß geschöpft hatte, fand er dennoch Grund, auch daran zu zweifeln, da Andere auch in dieser Beziehung geirrt hatten, und hauptsächlich, weil seinem Geiste eine alte Meinung inwohnte, daß ein Gott sey, der Alles vermag, und von dem er, so wie er sey, erschaffen worden, und der es etwa so eingerichtet, daß er auch in Beziehung auf das, was ihm das Klarste schien, getäuscht werden solle. Dieß ist das Verfahren, wodurch er Alles in Zweifel zog.

Auffindung der Grundlage des Wissens.

Um aber die wahren Principien des Wissens aufzufinden, untersuchte er nachher, ob er auch Alles, was in den Kreis seines Denkens fallen könne, in Zweifel gesetzt habe, damit er auf diese Weise erforsche, ob nicht vielleicht etwas übrig geblieben sey, worüber er noch nicht gezweifelt habe. Wenn er aber bei diesem Zweifelsverfahren irgend etwas auffände, was weder aus dem Vorhergehenden, noch durch irgend einen andern Grund in Zweifel gezogen werden kann, davon urtheilte er mit Recht, daß er es sich als Grundlage aufstellen müsse, um darüber alle seine Erkenntniß aufzubauen, und, obwohl er schon dem Anschein nach Alles bezweifelt hatte — denn er hatte eben so das, was er durch die Sinne aufgenommen, als das, was er durch den blosen Begriff empfangen hatte, in Zweifel gezogen — so war doch Eins zu erforschen übrig, nämlich Jener selbst, welcher so zweifelte, nicht, insofern er aus Kopf, Händen und den übrigen Gliedmaßen bestand, da er ja diese in Zweifel gezogen, sondern nur, insofern er zweifelte, dachte, u. s. w. Indem er nun dieses genau prüfte, fand er, daß er durch keinen der aufgeführten Gründe daran zweifeln könne: denn, mag er

träumend oder wachend denken, er denkt doch und ist, und, mochten auch Andere, ja sogar er selbst in anderer Beziehung geirrt haben, nichts desto weniger waren sie doch, da sie ja irrten; er kann sich auch keinen so hinterlistigen Urheber seines Wesens denken, der ihn hierin täuschen sollte. Demnach wird zugestanden werden müssen, daß er selbst existire, solang angenommen wird, daß er getäuscht sey. Welche andere Ursache des Zweifels endlich ausgedacht werden möge, so wird keine solche beigebracht werden können, die ihn nicht zugleich von seiner eigenen Existenz am sichersten überzeugte; je mehr Zweifelsgründe beigebracht werden, desto mehr Belege werden zugleich beigebracht, die ihn von seiner eigenen Existenz überzeugen. So wird er, wohin er sich auch mit dem Zweifel wendet, nichts desto weniger zu dem Ausrufe gezwungen: Ich zweifle, ich denke, folglich bin ich.

Mit der Enthüllung dieser Wahrheit fand er auch zugleich die Grundlage alles Wissens und Maßstab und Regel aller übrigen Wahrheiten, nämlich: Was so klar und bestimmt begriffen wird, als dieses, das ist wahr.

Daß es keine andere Grundlage des Wissens geben könne, als diese, erhellt zur Genüge aus dem Vorhergehenden, weil alles Andere mit

leichter Mühe von uns in Zweifel gezogen werden kann, dieses aber niemals. In Bezug auf diese Grundlage ist hier noch insbesondre zu bemerken, daß dieser Satz: Ich zweifle, ich denke, folglich bin ich, kein Syllogismus ist, in welchem der Obersatz ausgelassen ist. Wenn es ein Syllogismus wäre, müßten die Prämissen klarer und bekannter seyn, als die Folgerung selber, „folglich bin ich;" somit wäre das „Ich bin" nicht die erste Grundlage aller Erkenntniß, außer dem, daß es auch keine sichere Schlußfolgerung wäre, denn ihre Wahrheit hinge von allgemeinen Prämissen ab, welche unser Verfasser längst in Zweifel gestellt hat; somit ist: Ich denke, folglich bin ich, nur ein Satz und gleichbedeutend mit dem Satze: Ich bin denkend.

Ferner, damit wir im Folgenden alle Verwirrung vermeiden (denn die Sache muß klar und bestimmt aufgefaßt werden), muß man wissen, was wir sind. — Denn, wenn man dieses klar und bestimmt erkannt hat, werden wir unsere Wesenheit nicht mit einer andern verwechseln. Um dieß aus dem Vorhergehenden abzuleiten, fährt unser Verfasser folgendermaßen fort.

Alle Begriffe, die er ehedem über sich gehabt, ruft er sich ins Gedächtniß: daß seine Seele etwas Dünnes wäre, wie Luft, Feuer oder Aether,

daß die dichtern Theile seines Körpers durchdringe, und ferner, daß er sich seines Körpers bewußter wäre als seines Geistes, und daß jener klarer und bestimmter von ihm aufgefaßt würde. Er fand, daß dieß Alles demjenigen deutlich widerspreche, was er bisher erkannt hatte. Denn an seinem Körper konnte er zweifeln, nicht aber an seinem Seyn, insofern er dachte. Ueberdieß, weil er dieses weder klar noch bestimmt auffaßte, mußte er es consequent, nach der Vorschrift seiner Methode, als falsch verwerfen. Sonach, da er nicht einsehen konnte, dàß dieß zu ihm, soweit er sich seiner bisher bewußt war, gehöre, fuhr er fort, weiter zu untersuchen, was eigentlich zu seiner Wesenheit gehöre, was er nicht in Zweifel ziehen konnte; daraus mußte er nothwendig sein Daseyn schließen. Zu diesem gehört, daß er sich hüten wollte, nicht getäuscht zu werden, Vieles zu erkennen strebte, Alles, was er nicht erkennen konnte, bezweifelte, nur Eins bis jetzt gelten ließ, alles Andere verneinte und vorläufig als falsch aufhob, daß er Vieles sich unwillkürlich eingebildet und endlich Vieles, als aus dem Sinne entsprungen, erkannt hatte. Da er aus diesem einzeln genommen gleich evident auf sein Daseyn schließen und nicht Eines davon zu dem, was er in Zweifel gezogen hatte, zählen und zuletzt Alles

mit einander unter einem Attribut zusammenfassen konnte, so folgt daraus, daß dieß Alles wahr ist und zu seiner Natur gehört. Indem er nun sagte: Ich denke, so waren alle diese Arten des Denkens darunter begriffen, nämlich: zweifeln, erkennen, bejahen, verneinen, wollen und nicht wollen, vorstellen und empfinden.

Besonders ist hier noch zu bemerken, was im Folgenden, wo es sich um die Unterscheidung von Geist und Körper handelt, von großem Nutzen seyn wird, nämlich:

1) Daß diese Arten des Denkens klar und bestimmt ohne die übrigen, die bis jetzt bezweifelt wurden, begriffen werden.

2) Daß der klare und bestimmte Begriff, den wir davon haben, dunkel und verwirrt wird, wenn man etwas, das bisher bezweifelt wurde, dazu gesellt.

Die Befreiung von allem Zweifel.

Um dessen, was bezweifelt wurde, wieder sicher zu werden und allen Zweifel aufzuheben, geht er weiter und untersucht die Natur des vollkommensten Wesens, und ob ein solches existire. Denn, sobald er erkennt, daß ein vollkommenes Wesen existire, durch dessen Kraft Alles hervorgebracht und erhalten wird, dessen Natur es

widerspricht, ein Betrüger zu seyn, dann muß sich der Grund jenes Zweifels aufheben, den er davon hatte, daß er seinen eigenen Urgrund nicht kannte. Denn er wird erkennen, daß die Fähigkeit, Wahres vom Falschen zu unterscheiden, von Gott, dem Gütigsten und Wahrhaftesten, ihm nicht gegeben seyn könne, damit er getäuscht würde. So werden die mathematischen Wahrheiten oder Alles, was ihm als höchst evident erschien, ihm durchaus nicht zweifelhaft seyn können. Er geht sodann weiter, um die übrigen Ursachen des Zweifels aufzuheben, und untersucht, woher es komme, daß wir bisweilen irren; als er fand, daß es daher kommt, weil wir mit unserm freien Willen auch denjenigen Dingen beistimmen, die wir nur verwirrt begreifen, so konnte er alsbald schließen, daß er sich künftig dadurch vor dem Irrthume hüten könne, wenn er nur dem, was er klar und bestimmt begriffen habe, seine Zustimmung gebe: dahin kann ein Jeder durch sich selbst leicht gelangen, weil er die Kraft hat, seinen Willen zurückzuhalten und dadurch zu bewirken, daß er sich innerhalb der Grenzen der Erkenntniß hält. Da wir aber in der ersten Jugend viele Vorurtheile eingesogen haben, von denen wir uns nicht leicht befreien, geht er weiter, damit wir davon befreit würden, und damit

wir nichts annehmen, als was wir klar und bestimmt begreifen, alle jene einfachen Begriffe und Ideen aufzuzählen, aus welchen alle unsere Gedanken zusammengesetzt werden, um sie einzeln zu prüfen, damit man erkennen könne, was in einem Jeden klar, und was dunkel sey; denn so kann man leicht das Klare vom Dunkeln unterscheiden und klare und bestimmte Gedanken bilden, worauf es dann leicht ist, den realen Unterschied zwischen Seele und Körper zu finden, was in den Sinnenerkenntnissen klar, und was dunkel ist, und worin sich Wachen und Träumen unterscheide. Nach diesem kann man weder an seinem Wachen zweifeln, noch ferner von seinen Sinnen getäuscht werden; und so hat er sich von allen oben genannten Zweifeln befreit.

Ehe ich indeß hier schließe, müssen auch die beruhigt werden, die folgendermaßen Gegenrede führen: Da Gottes Existenz nicht durch sich selbst zu unserer Erkenntniß kommt, so scheint es, wir könnten auch nie irgend eines Dinges gewiß seyn, und Gottes Existenz wird nie zu unserer Erkenntniß kommen können. Denn aus ungewissen Prämissen, wir sagen ja, daß Alles ungewiß wäre, solang wir unsern Ursprung nicht kenneten, kann nichts Gewisses geschlossen werden.

Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, antwortet Cartesius folgendermaßen: Daraus, daß wir noch nicht wissen, ob vielleicht der Urheber unsers Ursprungs uns so geschaffen, daß wir getäuscht würden, sogar in den Dingen, die uns am evidentesten erscheinen, daraus können wir nicht an den Dingen zweifeln, die wir klar und bestimmt erkennen durch sich selber oder durch den Vernunftbeweis soweit wir denselben erreichen; wir können nur an den Dingen zweifeln, von denen wir vorhin gezeigt, daß sie wahr sind, deren Erinnerung wieder aufstoßen kann, da wir nicht mehr auf die Gründe achten, aus denen wir sie abgeleitet, und die wir also vergessen haben. Obgleich wir daher, daß Gott existire, nicht durch sich, sondern nur durch ein Anderes zu erkennen vermögen, so können wir dennoch zu einer sichern Erkenntniß von dem Daseyn Gottes gelangen, wenn wir nur auf alle Prämissen, woraus wir dieses schließen, sorgfältig achten. S. den 1. Theil der Pr. Art. 13 und die Antwort auf den 2. Einwurf Nr. 3. und am Schlusse der 5. Medit.

Da indeß diese Antwort Manchem nicht genügt, so will ich eine andere geben. Wir haben im Vorhergehenden gesehen, wo wir von der Wirklichkeit und Evidenz unsers Daseyns

sprachen, daß wir diese daraus geschlossen haben, weil, wohin wir unsere Geistesthätigkeit gerichtet haben, uns irgend ein Zweifelsgrund entgegenstand, der uns nicht sofort von unserer eigenen Existenz überführt hätte; sey es, daß wir unsere eigene Natur betrachteten, sey es, daß wir den Urheber unserer Natur als einen schlauen Betrüger dachten oder irgend einen andern außer uns liegenden Zweifelsgrund beibrachten, was wir bisher auf keinen andern Gegenstand anwendbar gefunden hatten. Denn, obgleich wir, die Natur eines Dreiecks betrachtend, schließen müssen, daß dessen drei Winkel zweien rechten gleich sind, können wir dasselbe doch nicht daraus schließen, daß wir etwa von dem Urheber unserer Natur betrogen werden mögen, während wir doch aus diesem letztern mit höchster Gewißheit auf unsere Existenz schließen konnten. Deßhalb müssen wir nicht bei jeder Geistesoperation nothwendig die Schlußfolgerung erhalten, daß die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich sind; im Gegentheil, wir finden einen Zweifelsgrund, weil wir nämlich keine solche Idee von Gott haben, die uns so bestimmte, daß wir unmöglich denken können, Gott sey ein Betrüger. Denn der, der eine unrichtige Idee von Gott hat (die wir nach unserer Voraussetzung nicht haben), kann eben

so gut von Gott denken, daß er ein Betrüger sey, als daß er kein Betrüger sey, wie der, welcher keine richtige Vorstellung von einem Dreieck hat, eben so leicht denken kann, die drei Winkel seyen gleich zweien rechten, als auch, sie seyen ihnen nicht gleich. Wir geben daher zu, daß wir von keinem Dinge außer unserer Existenz, obgleich wir genau auf dessen Erweisung achten, vollkommenem gewiß seyn können, solange wir nicht einen klaren und bestimmten Begriff von Gott haben, der uns zur Behauptung bringt, daß Gott höchst wahrhaft sey, wie die Vorstellung, die wir von einem Dreieck haben, uns zum Schlusse zwingt, daß dessen drei Winkel zweien rechten gleichen; wir geben aber nicht zu, daß man auf diese Weise zur Erkenntniß irgend eines Dinges gelangen könne. Denn, wie aus allem bereits Gesagten erhellt, liegt der Angelpunkt der ganzen Sache darin allein, daß wir uns nämlich einen solchen Begriff von Gott bilden können, der uns so bestimmt, daß wir nicht eben so leicht denken können, er sey ein Betrüger, als, er sey es nicht, sondern, der uns zur Annahme zwingt, daß Gott höchst wahrhaft ist. Denn, wenn wir eine solche Idee gebildet haben, fällt jener in den mathematischen Wahrheiten gebräuchliche Zweifelsgrund weg. Wohin wir dann unsere Geistesthätigkeit

wenden, um eine jener Wahrheiten zu bezweifeln, werden wir nichts finden, woraus wir, soweit es unsere Existenz berührt, nicht schließen müssen, daß sie höchst gewiß ist: z. B. wenn wir nach gefundener Idee Gottes die Natur eines Dreiecks betrachten, so wird uns die Idee des letztern zu der Annahme zwingen, daß seine drei Winkel zweien rechten gleichen; wenn wir aber die Idee Gottes betrachten, wird sie uns auch zu der Annahme zwingen, daß er höchst wahrhaft, der Urheber und beständige Erhalter unsrer Natur sey und so in Betreff jener Wahrheit uns nicht täusche. Eben so wenig können wir denken, wenn wir auf die Idee Gottes achten (die wir bereits gefunden zu haben supponiren), daß er ein Betrüger sey, als wir, wenn wir auf die Idee eines Dreiecks achten, denken können, seine drei Winkel seyen nicht gleich zweien rechten. Und wie wir eine solche Idee eines Dreiecks bilden können, obgleich wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns täusche, eben so können wir uns die Idee Gottes klar machen und vor Augen stellen, obgleich wir noch bezweifeln, ob der Urheber unserer Natur uns in Allem täuscht. Und haben wir nur diese, wie wir sie auch erlangt haben mögen, so wird sie, wie schon gezeigt, zur Hebung alles Zweifels genügen. Nach dieser

Erörterung antworte ich auf den aufgeworfenen Einwand: Wir können keines Dinges gewiß seyn, nicht, solange wir nicht die Existenz Gottes wissen (denn davon habe ich nicht geredet), sondern, solange wir keine klare und bestimmte Idee Gottes haben. Wollte mir Jemand hierauf einen Einwand machen, so müßte es dieser seyn: Wir können keines Dinges gewiß seyn, bevor wir nicht eine klare und bestimmte Idee Gottes haben; eine klare und bestimmte Idee Gottes können wir aber nicht haben, solange wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns täusche: folglich können wir auch keines Dinges gewiß seyn, solange wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns täuscht. Hierauf antworte ich, indem ich den Obersatz zugebe und den Untersatz verneine: Wir haben allerdings eine klare und bestimmte Idee eines Dreiecks, obgleich wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns betrüge, und wenn wir nur, wie ich so eben weitläufig gezeigt, eine solche Idee von Gott haben, können wir weder an seiner Existenz, noch an irgend einer mathematischen Wahrheit zweifeln.

Nach dieser Einleitung wollen wir nun zur Sache selber schreiten.

Definitionen.

I. Unter dem Ausdruck „Denken" verstehe ich Alles das, was in uns ist, und dessen wir unmittelbar bewußt sind.

Sonach sind alle Thätigkeiten des Willens, der Erkenntniß, der Einbildungskraft und der Sinne Denken. Ich habe aber hinzugefügt „unmittelbar," um das auszuschließen, was aus jenem folgt, wie die freie Bewegung ein Denken zwar zum Ausgangspunkt hat, selber aber doch kein Denken ist.

II. Unter dem Ausdruck „Vorstellung" (idea) verstehe ich jene Form irgend eines Denkens, durch deren unmittelbares Erfassen ich mir auch eben jenes Denkens selber bewußt bin.

Folglich kann ich nichts mit Worten ausdrücken (wenn ich das verstehe, was ich sage), ohne daß es eben hieraus gewiß sey, daß in mir die Vorstellung desjenigen Gegenstandes ist, der durch jene Worte bezeichnet wird. Daher nenne ich nicht blos die in der Phantasie ausgemalten Bilder Ideen, ja sogar, ich nenne diese nie Ideen, soweit sie in der körperlichen Phantasie, d. h. in irgend einem Theile des Gehirns ausgemalt sind, sondern nur, insoweit sie den Geist bilden, der in jenen Theilen des Gehirns enthalten ist.

III. Unter „objectiver Realität der

Idee" verstehe ich die Wirklichkeit eines durch die Idee vorgestellten Dinges, soweit es in der Idee ist.

Auf dieselbe Weise kann man objective Vollkommenheit, objectives Kunstwerk 2c. sagen, denn, was wir in den Objecten der Ideen erfassen, das ist in den Ideen selber objectiv.

IV. Dasselbe nennt man „formell" an den Objecten der Ideen, sofern sie als solche in ihnen selber sind, als welche wir sie erfassen; man nennt es „eminent," soweit es nicht solche sind, sondern nur so große, daß sie die Stelle solcher einnehmen könnten.

Anmerkung. Wenn ich sage, eine Ursache schließt eminent die Vervollkommnungen ihrer Wirkung in sich, so will ich bemerklich machen, daß die Ursache die Vollkommenheiten der Wirkungen in höherm Maße in sich schließt, als die Wirkung selber. S. auch das 8. Axiom.

V. Jedes Ding, in dem etwas unmittelbar ist, wie in einem Subject, oder wodurch etwas existirt, das wir erfassen, d. h. irgend eine Eigenschaft, Beschaffenheit oder ein Merkmal, dessen reelle Idee in uns ist, das nennt man Substanz.

Von dieser genau bestimmten Substanz dürfen wir keine andere Idee haben, als daß

es ein Ding sey, in welchem formell oder eminent jenes Etwas existire, das wir auffassen, oder was objectiv in einer von unsern Ideen liegt. —

VI. Die Substanz, welcher das Denken unmittelbar innewohnt, wird Geist genannt.

Ich rede hier aber mehr vom Geist, als von der Seele, weil der Ausdruck Seele doppelsinnig ist und oft für einen körperlichen Gegenstand gebraucht wird.

VII. Die Substanz, welche unmittelbar das Subject der Ausdehnung und der Accidenzen ist, die die Ausdehnung voraussetzen, wie Gestalt, Lage, örtliche Bewegung und dgl., nennt man Körper.

Ob es eine und dieselbe Substanz sey, die man Geist und auch Körper nennt, oder ob es zwei verschiedene seyen, wird später zu erörtern seyn.

VIII. Die Substanz, die wir an sich als die höchst vollkommene erkennen, und woran wir durchaus nichts erfassen, was einen Mangel, oder eine Beschränkung der Vollkommenheit in sich schließt, nennt man Gott.

IX. Wenn wir sagen: Etwas liegt in der Natur oder in dem Begriff eines Dinges, so heißt das so viel, als wenn wir sagten: Das ist von diesem Dinge wahr oder kann in Wahrheit davon behauptet werden.

X. Von zwei Substanzen sagt man, daß sie sich reell von einander unterscheiden, wenn jede derselben ohne die andere bestehen kann.

Die Heischesätze des Cartesius haben wir hier ausgelassen, weil wir im Folgenden keinen Schluß daraus ziehen; wir bitten jedoch die Leser angelegentlich, dieselben nachzulesen und mit strenger Aufmerksamkeit zu betrachten.

Axiome.

I. Zur Erkenntniß und Gewißheit eines unbekannten Dinges können wir nicht anders gelangen, als durch die Erkenntniß und Gewißheit eines andern, dessen Gewißheit und Erkenntniß älter ist.

II. Es gibt Gründe, die uns an der Existenz unsers Körpers zweifeln machen.

Dieß ist durch die Sache selber in der Einleitung dargethan worden, und kann daher hier als Axiom aufgestellt werden.

III. Wenn wir außer Geist und Körper noch etwas haben, so ist es uns minder bekannt als Geist und Körper.

Man bemerke, das diese Axiome nichts über die Dinge außer uns bestimmen, sondern nur über das, was wir in uns, sofern wir denkende Wesen sind, finden.

Erster Satz. Wir können keines Dinges absolut gewiß seyn, solange wir nicht wissen, daß wir existiren.

Beweis. Dieser Satz ist an sich klar; denn, wer absolut nicht weiß, daß er ist, weiß dadurch auch nicht, daß er ein Bejahender oder Verneinender ist, d. h. daß er bestimmt bejahe oder verneine. — Hierbei ist aber zu bemerken, daß, wenn wir gleich Vieles mit großer Gewißheit bejahen und verneinen, ohne in Betracht zu ziehen, daß wir existiren, dennoch, wenn dieß nicht als unzweifelhaft vorausgesetzt wird, Alles in Zweifel gezogen werden kann.

Zweiter Satz. Ich bin, muß durch sich erkannt seyn.

Beweis. Verneint man dieß, so kann es also nicht anders erkannt werden, als durch etwas Anderes, und zwar (nach dem ersten Axiom) durch ein Solches, dessen Erkenntniß und Sicherheit früher in uns ist, als der Ausspruch: Ich bin. Dieses ist aber (nach dem Vorhergehenden) widersinnig, folglich muß es durch sich erkannt werden. — Was zu beweisen war.

Dritter Satz. Ich, soweit ich ein aus einem Körper bestehendes Ding bin, ist nicht das erste und nicht durch sich erkannt.

Beweis. Es gibt Dinge, die uns an der Existenz unsers Körpers zweifeln machen (nach Axiom 2); folglich (nach Axiom 1) können wir zu seiner Gewißheit nicht anders gelangen als durch die Erkenntniß und Gewißheit eines andern Dinges, das selber durch Erkenntniß und Gewißheit früher ist. Daher ist dieser Ausspruch: Ich als ein Körperwesen bin nicht das erste und nicht durch sich erkannt. — W. z. b. w.

Vierter Satz. Ich bin, kann nur in so fern das erste Erkannte seyn, als sofern wir denken.

Beweis. Der Ausspruch: „Ich bin ein Körperwesen oder aus einem Körper bestehend," ist nicht das erste Erkannte (nach dem Vorhergehenden); ich bin auch meiner Existenz, sofern ich aus einem andern Dinge außer Geist und Körper bestehe, nicht gewiß: denn, wenn wir aus irgend einem andern von Körper und Geist verschiedenen Dinge bestehen, so ist das uns minder bekannt, als der Körper (nach Axiom 3): daher kann: „Ich bin," nur das erste Erkannte seyn, sofern wir denken. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus erhellt, daß der Geist oder das denkende Wesen kennbarer ist als der Körper. Zur triftigeren Erklärung lese man

indeß den Art. 11 und 12 im ersten Theile der Principien.

Scholie. Jeder erkennt gewiß, daß er bejaht, verneint, zweifelt, erkennt, vorstellt rc. oder als zweifelnd, erkennend, bejahend rc. oder mit einem Worte als denkend existirt, und dieß kann er nicht in Zweifel ziehen. Daher ist der Ausspruch: Ich denke, oder ich bin ein Denkendes, die einzige (nach dem Satz 1) und sicherste Grundlage der ganzen Philosophie. Da man in den Wissenschaften nichts Anderes suchen und wünschen kann, um der Dinge vollkommen gewiß zu werden, als daß man Alles aus den sichersten Principien ableite, und dieselben eben so klar und bestimmt aufgestellt werden, als wie die Principien, aus denen sie abgeleitet sind; so folgt hieraus, daß wir Alles für höchst wahr halten müssen, was uns gleich evident ist, und was wir gleich klar und bestimmt wie unser aufgefundenes Princip auffassen, ferner auch Alles, was mit diesem Princip so übereinstimmt und von diesem Principe so abhängt, daß, wenn man daran zweifeln wollte, man auch das Princip bezweifeln müßte. Damit ich aber in der Angabe dieser Dinge mit der größten Vorsicht vorschreite, will ich anfangs nur dasjenige für gleich evident, gleich klar und bestimmt von uns erfaßt zulassen,

was ein Jeder in sich als Denkender beobachtet: z. B. daß man dieß und jenes wolle, solcherlei bestimmte Ideen habe; daß eine Idee mehr Realität und Vollkommenheit in sich schließe, als die andere; daß namentlich das, was objectiv das Seyn und die Vollkommenheit der Substanz in sich schließt, weit vollkommener ist, als das, was nur die objective Vollkommenheit irgend einer Eigenschaft enthält, und daß endlich das das Vollkommenste von allen sey, was die Eigenschaft des höchst vollkommenen Wesens ist. Dieß, sage ich, erkennen wir nicht nur gleich evident und klar, sondern wohl noch bestimmter; denn es bestätigt nicht nur, daß wir denken, sondern auch, wie wir denken. Ferner werden wir sagen, daß auch jenes mit diesem Principe zusammenfalle, was nicht bezweifelt werden kann, wenn nicht zugleich unser unerschütterliches Fundament in Zweifel gezogen werden soll. Wenn z. B. Jemand zweifeln wollte, ob aus nichts etwas entstehen könne, so könnte er auch zugleich bezweifeln, ob wir, solange wir denken, da sind. Denn, wenn ich von dem Nichts etwas behaupten kann, nämlich, daß es die Ursache eines Dinges seyn kann, so werde ich mit demselben Rechte das Denken aus nichts behaupten und sagen können, ich sey nichts, solange ich

denke; da mir dieß unmöglich ist, so wird es mir auch unmöglich seyn, zu denken, daß aus nichts etwas werde. In dieser Betrachtung habe ich es unternommen, das, was uns jetzt, um weiter fortfahren zu können, nöthig scheint, hier nach der Ordnung vor Augen zu stellen und der Zahl der Axiome anzureihen, da sie von Cartesius am Schlusse der Antworten auf den zweiten Einwurf als Axiome aufgestellt werden, und ich nicht genauer seyn will, als er selber. Dennoch, um nicht von der bereits angefangenen Ordnung abzuweichen, werde ich versuchen, sie wo möglich klarer zu machen und zu zeigen, wie eines von dem andern und Alles von diesem Principe: Ich bin denkend, abhängt oder mit demselben durch die Augenscheinlichkeit und durch den inneren Grund zusammentrifft.

Von Cartesius entnommene Axiome.

IV. Es gibt verschiedene Stufen der Realität oder des Seyns; denn die Substanz hat mehr Realität, als irgend ein Accidens oder eine Daseynsform, die unbegrenzte Substanz mehr als die begrenzte. Daher ist mehr objective Realität in der Idee der Substanz, als in der des Accidens, in der Idee der unbegrenzten mehr, als in der Idee der begrenzten.

Dieses Axiom wird aus der blosen Betrachtung mehrerer Ideen klar, über deren Existenz wir gewiß sind, weil sie nämlich Denkformen sind; denn wir wissen, wie viel Realität oder Vollkommenheit die Idee der Substanz über die Substanz feststellt, wie viel die Idee der Form über die Form. Demzufolge ersehen wir auch nothwendig, daß die Idee der Substanz mehr objective Realität enthalte, als die Idee irgend eines Accidens. S. die Schol. des 5. Satzes.

V. Das denkende Wesen, wenn es Vollkommenheiten entdeckt, die ihm fehlen, wird sich alsbald dieselben geben, wenn es in seiner Macht ist. Dieß bemerkt Jeder an sich, insofern er ein denkendes Wesen ist; deßhalb (nach der Schol. des 4. Satzes) sind wir darüber vollkommen gewiß, und aus diesem Grunde sind wir auch nicht minder gewiß über das Folgende, nämlich:

VI. In der Idee oder dem Begriff eines Dinges ist auch seine Existenz, die mögliche oder die nothwendige, enthalten. (S. das 10. Axiom von Cartesius.)

Nothwendig ist sie in dem Begriffe Gottes oder des höchst vollkommenen Wesens; denn anders müßte er als unvollkommen gefaßt werden, wogegen die Voraussetzung streitet. Zufällig

oder möglich ist sie aber im Begriffe eines endlichen Dinges.

VII. Kein existirendes Ding und keine Vollkommenheit eines Dinges kann ein Nichts zur Bedingung oder ein nicht existirendes Ding zur Ursache seiner Existenz haben.

Daß dieses Axiom uns so klar sey, wie das: Ich bin denkend, habe ich in der Scholie des 4. Satzes dargethan.

VIII. Jede Realität und Vollkommenheit, die ein Gegenstand hat, ist entweder formell oder eminent in der ersten Ursache und derselben entsprechend.

Unter „eminent" verstehe ich, wenn die Ursache die ganze Realität der Wirkung vollkommener in sich schließt, als die Wirkung selber; unter „formell" aber, wenn sie dieselbe gleich vollkommen enthält.

Dieß Axiom hängt von dem vorhergehenden ab; denn, wenn vorausgesetzt wird, daß nichts oder weniger in der Ursache sey, als in der Wirkung, so wäre ein Nichts in der Ursache die Ursache der Wirkung. Dieß ist aber (wie erörtert) widersinnig; deßhalb kann nicht jedes Ding die Ursache einer Wirkung seyn, sondern genau dasjenige, in welchem eminent oder wenigstens

formell jede Vollkommenheit enthalten ist, die auch in der Wirkung ist.

IX. Die objective Realität unserer Ideen bedingt eine Ursache, in welcher eben diese Realität selber nicht nur objectiv, sondern formell oder eminent enthalten ist.

Dieß Axiom gesteht Jeder zu, obgleich es von Vielen mißbraucht wurde. Denn, wenn Jemand etwas Neues auffaßt, so gibt es Keinen, der nicht nach der Ursache dieses Begriffes oder seiner Idee fragt. Wenn man etwas bezeichnen kann, worin formell oder eminent so viel Realität enthalten ist, als in dem Begriffe liegt, so ist er beruhigt. Dieß ist durch das Beispiel einer Maschine im ersten Theile der Principien, Art. 17, hinlänglich erklärt. So wird, wenn Jemand fragen wird, woher denn der Mensch die Idee von seinem Denken und seinem Körper habe, Niemand verkennen, daß er sie aus sich habe, indem er nämlich formell Alles das enthalte, was die Idee objectiv enthält. Wenn daher ein Mensch eine Idee hat, welche mehr objective Realität, als er selber, formell enthält, so drängt uns der natürliche Verstand, außerhalb des Menschen selber eine andere Ursache zu suchen, welche alle jene Vollkommenheit formell oder eminent enthalte. Niemand hat ja außer dieser eine

andere Ursache angegeben, welche er gleich klar und bestimmt aufgefaßt hätte. Was ferner die Wahrheit dieses Axioms betrifft, so hängt diese von dem Vorhergehenden ab. Es gibt nämlich (nach dem 4. Axiom) verschiedene Grade der Realität * und des Seyns in den Ideen und hieraus (nach dem 8. Axiom) nach dem Grade der Vollkommenheit eine vollkommenere Ursache; da die Grade der Realität nicht in den Ideen, sofern sie als Denkformen betrachtet werden, sind, sondern sofern das Eine die Substanz, das Andere nur die Form der Substanz darstellt, oder, mit einem Worte, wie Bilder der Dinge betrachtet werden, so folgt hieraus klar, daß es keine andere erste Ursache der Ideen geben kann, als die, von der wir so eben gezeigt, daß Alle sie mit dem natürlichen Verstande klar und bestimmt erkennen, nämlich diejenige, welche eben jene Realität selber, die sie objectiv haben, entweder formell oder eminent in sich schließt. Damit dieser Schluß klar erkannt würde, will ich ihn mit dem einen und dem andern Beyspiel erklären. Wenn nämlich Jemand einige Bücher sieht (etwa das eine von einem ausgezeichneten Philosophen, das

* Hierüber sind wir auch gewiß, weil wir sie in uns als Denkende wahrgenommen. S. die vorige Scholie.

andere von einem Schwätzer), die von ein und derselben Hand geschrieben sind, und nicht auf den Sinn der Worte (d. h. sofern sie gleichsam Bilder sind), sondern blos auf die Weise der Schriftzeichen und auf die Ordnung der Buchstaben achtet, so wird er keine Ungleichheit dabei finden, die ihn zwingt, zwei verschiedene Ursachen zu suchen, sondern er wird glauben, daß sie aus ein und derselben Ursache, auf ein und dieselbe Weise hervorgegangen wären. Achtet er aber auf den Sinn der Worte und der Reden, so wird er eine große Ungleichheit finden und wird daraus schließen, daß die erste Ursache des einen Buches von der ersten Ursache des andern sehr verschieden sey, und daß die eine in der That um so vollkommener als die andere gewesen seyn muß, als er den Sinn der Sätze beider Bücher oder der Worte, sofern sie als Vorstellungen betrachtet werden, von einander verschieden gefunden hat. Ich rede aber von der ersten Ursache der Bücher, die nothwendig gegeben seyn muß, obgleich ich zugebe, ja sogar voraussetze, daß ein Buch von einem andern abgeschrieben werden kann, wie sich von selbst versteht. Man kann dieß auch an dem Beispiel eines Bildes, etwa von einem Fürsten, erklären: denn, wenn wir blos dessen Stoffe in Betracht ziehen, so finden

wir keinen Unterschied zwischen diesem Bilde und andern Bildern, der uns verschiedene Ursachen zu suchen zwingt, ja, es hindert uns nichts, anzunehmen, daß dieses Bild von einem andern abgemalt, dieses wieder von einem andern, und so ins Unendliche; denn, was seine Zeichnung betrifft, so können wir zur Genüge erkennen, daß man keine andere Ursache aufsuchen muß: wenn wir aber auf das Bild als Bild achten, so werden wir alsbald genöthigt, die erste Ursache zu suchen, die formell oder eminent das enthält, was dieses Bild repräsentativ enthält. Ich sehe nicht, daß man zur Bestätigung und weiteren Beleuchtung dieses Axiomes noch ein Weiteres bedürfte.

X. Es bedarf einer eben so großen Ursache, ein Ding zu erhalten, als es zuerst hervorzubringen.

Daraus, daß wir jetzt denken, folgt nicht, daß wir später denken werden. Denn der Begriff, den wir von unserm Denken haben, schließt nicht die nothwendige Existenz des Denkens in sich; denn ich kann einen Gedanken, obgleich ich voraussetze, daß er nicht existire, dennoch klar und bestimmt fassen.* Da aber die Natur einer

* Das hat Jeder in sich als denkendes Wesen wahrgenommen.

jeden Ursache die Vollkommenheit ihrer Wirkung in sich schließen muß (nach Axiom 8), so folgt hieraus deutlich, daß es in uns oder außer uns etwas geben müsse, was wir bis jetzt nicht erkannt, dessen Begriff oder Natur die Existenz in sich schließt, und das die Ursache ist, daß unser Denken zu existiren anfängt, und auch, daß es zu existiren fortfährt. Denn, obgleich unser Denken zu existiren angefangen hat, so schließt seine Natur und sein Daseyn doch nicht mehr nothwendige Existenz in sich, als bevor es existirte, und so bedarf es derselben Kraft, um im Existiren zu verharren, als es bedarf, um zu existiren anzufangen. Und das, was wir vom Denken sagen, gilt auch von jedem Dinge, dessen Seyn nicht die nothwendige Existenz in sich schließt.

XI. Kein Ding existirt, von dem man nicht fragen kann, was die Ursache oder der Grund ist, warum es existirt. S. das erste Axiom des Cartesius.

Da das Existiren etwas Positives ist, so kann man nicht sagen, es habe nichts zur Ursache (nach Axiom 7); folglich müssen wir ihm irgend eine positive Ursache oder einen Grund, warum es existirt, anweisen, und zwar einen

äußerlichen, d. h. einen solchen, der außerhalb der Sache selber ist, oder einen innerlichen, d. h. einen solchen, der in der Natur und Definition des existirenden Dinges selber begriffen ist.

Die folgenden vier Sätze sind aus Cartesius entnommen.

Fünfter Satz. Die Existenz Gottes wird allein aus der Betrachtung seiner Natur erkannt.

Beweis. Wenn man sagt: Etwas liegt in der Natur oder dem Begriff eines Dinges, so heißt das so viel, als, dasselbe ist von diesem Dinge wahr. (Nach der 9. Def.) Die nothwendige Existenz liegt im Begriff Gottes (nach Axiom 6); folglich ist es wahr, von Gott zu sagen, daß die nothwendige Existenz in ihm sey, oder daß er selber existire.

Scholie. Aus diesem Satze wird Vieles klar; ja, von diesem einen, daß zur Natur Gottes die Existenz gehört, oder daß der Begriff Gottes die nothwendige Existenz in sich schließt, wie der Begriff eines Dreiecks, daß seine drei Winkel gleich seyen zweien rechten, oder daß seine Existenz, nicht anders als sein Wesen, die ewige Wahrheit sey, hängt fast die ganze Erkenntniß

der Attribute Gottes ab, wodurch wir zur Liebe zu ihm oder zur höchsten Glückseligkeit geleitet werden. Deßhalb wäre es sehr zu wünschen, daß die Menschheit dieß endlich einmal mit uns erfaßte. Ich gestehe zwar, daß es gewisse Vorurtheile gibt, die es verhindern, daß Jeder dieß so leicht erkennen kann: wenn man aber mit gesundem Sinn, und allein von der Liebe zur Wahrheit und zu seinem eigenen wahren Nutzen getrieben, die Sache untersuchen wollte und das bei sich überlegt, was in der fünften Betrachtung und am Schlusse der Antw. auf den ersten Einwurf vorgetragen wird, und zugleich, was wir im ersten Capitel des zweiten Theiles in unserm Anhange über die Ewigkeit darlegen, so wird man fern von allem Zweifel die Sache ganz deutlich erkennen, und Niemand wird zweifeln können, ob er eine Idee von Gott habe (was wahrlich die erste Grundlage menschlicher Glückseligkeit ist); denn man wird zugleich klar sehen, daß die Idee Gottes weit von den Ideen anderer Dinge verschieden ist, indem man nämlich erkennt, daß Gott sowohl in Bezug auf Wesen als Existenz der ganzen Art nach von den übrigen Dingen verschieden ist. Deßhalb ist es nicht nöthig, hier den Leser länger aufzuhalten.

Sechster Satz. Die Existenz Gottes kann

nur daraus, weil die Idee von ihm in uns liegt, a posteriori erwiesen werden.

Beweis. Die objective Realität irgend einer unserer Ideen erheischt eine Ursache, in welcher diese Realität selber nicht nur objectiv, sondern formell und eminent enthalten ist (nach Axiom 3). Haben wir aber eine Idee Gottes (nach Def. 2 und 8), und ist die objective Realität dieser Idee weder eminent noch formell in uns enthalten (nach Ax. 4) und kann sie auch in nichts Anderem außer in Gott selber enthalten seyn (nach Def. 8), so erheischt folglich die Idee Gottes, die in uns ist, Gott zur Ursache, und somit existirt Gott (nach Ax. 7).

Scholie. Manche verneinen, daß sie irgend eine Idee von Gott haben, während sie ihn dennoch, wie sie selber sagen, anbeten und lieben.

Stellt man ihnen gleich die Definition und die Attribute Gottes vor Augen, so hat man damit nichts gewonnen; denn, wahrlich, eher könnte man einem blind gebornen Menschen die Unterschiede der Farben, wie wir sie sehen, zu lehren unternehmen. Allein, wenn wir sie nicht für eine neue Gattung lebender Wesen, mitten inne zwischen Mensch und Thier, halten wollen, so brauchen

wir uns um ihre Worte wenig zu kümmern. Auf welche Weise sollen wir denn noch die Idee eines Dinges zeigen können, als indem wir seine Definition aufstellen und seine Attribute erklären? Wenn wir dieß in Bezug auf die Idee Gottes leisten, so brauchen uns die Worte der Menschen, die die Idee Gottes blos deßhalb läugnen, weil sie kein Bild davon in ihrem Hirn gestalten können, weiter nicht aufzuhalten.

Ferner ist zu bemerken, daß Cartesius, um in dem erwähnten 4. Axiom darzuthun, daß die objective Realität der Idee Gottes weder formell noch eminent in uns ist, voraussetzt, daß Jeder wisse, daß er keine unbegrenzte Substanz, d. h. allwissend und allmächtig ist 2c. 2c. Und dieß konnte er wohl voraussetzen; denn derjenige, welcher weiß, daß er denkt, weiß auch, daß er an Vielem zweifelt und nicht Alles klar und bestimmt erkennt.

Zuletzt ist noch zu bemerken, daß nach der 8. Definition auch klar erfolgt, daß es nicht viele Götter, sondern nur einen geben könne; wie wir im 11. Satze dieses und im zweiten Theile im zweiten Capitel unsers Anhangs deutlich zeigen.

Siebenter Satz. Die Existenz Gottes zeigt sich auch daraus, daß wir selber, die wir eine Idee von ihm haben, existiren.

Scholie. Um diesen Satz zu beweisen, gebraucht Cartesius diese zwei Axiome, nämlich: „1. Das, was das Größere oder Schwerere bewirken kann, kann auch das bewirken, was kleiner ist. 2. Es ist größer, zu schaffen oder (nach Axiom 16) eine Substanz zu erhalten, als die Attribute oder die Eigenschaften einer Substanz." Ich weiß nicht, was er hiermit sagen will. Denn was nennt er leichter und was schwerer? Nichts wird absolut (an sich), sondern nur in Betracht seiner Ursache leicht oder schwer genannt.* So kann ein und dieselbe Sache zu gleicher Zeit in Betracht der verschiedenen Ursachen leicht oder schwer genannt werden.

Nennt er aber das schwer, was mit großer Mühe, und leicht, was mit geringer Mühe von derselben Ursache vollbracht werden kann, wie z. B. die Kraft, die 50 Pfund heben kann, doppelt so leicht 25 Pfund heben kann; so wäre dieß wahrlich kein absolut wahres Axiom, und er könnte daraus das, was er erstrebt, nicht beweisen. „Denn," sagt er, „wenn ich die Kraft,

* Um kein anderes Beispiel zu suchen, nehme man das Beispiel einer Spinne: sie fertigt leicht ein Gewebe, das die Menschen nur sehr schwer weben könnten; die Menschen dagegen machen Vieles sehr leicht, das vielleicht den Engeln unmöglich ist.

mich zu erhalten, habe, habe ich auch die Kraft, mir alle Vollkommenheiten zu geben, die mir fehlen" (weil sie nämlich keine so große Macht erfordern); so gebe ich ihm zu, daß die Kräfte, die ich zu meiner Erhaltung aufwende, vieles Andere weit leichter machen könnten, wenn ich ihrer nicht bedürfte, um mich zu erhalten; aber, solange ich sie zu meiner Erhaltung anwende, gebe ich nicht zu, daß ich sie auf etwas Anderes anwenden kann, obgleich dieß leichter zu bewirken wäre, wie aus unserm Beispiel deutlich zu ersehen ist. Man hebt die Schwierigkeit nicht auf, wenn man sagt: Da ich ein denkendes Wesen bin, so muß ich nothwendig wissen, ob ich in meiner Erhaltung alle meine Kräfte aufbiete, und ob das auch die Ursache ist, warum ich mir nicht die übrigen Vollkommenheiten gebe. Denn (abgesehen davon, daß man darüber gar nicht streitet, sondern nur, wie aus diesem Axiom die Nothwendigkeit dieses Satzes folge), wenn ich das wüßte, so wäre ich größer, und ich bedürfte vielleicht größerer Kräfte, als die, welche ich habe, um mich in jener größern Vollkommenheit zu erhalten. Sodann weiß ich nicht, ob es eine größere Mühe ist, die Substanz als die Attribute zu schaffen (oder zu erhalten), d. h., um deutlicher und philosophischer zu sprechen, ich weiß nicht, ob die

Substanz, nicht ihrer ganzen innern Kraft und ihres Wesens, wodurch sie sich erhält, vielleicht dazu bedurfte, um ihre Attribute zu erhalten. Lassen wir jedoch dieß dahingestellt, und untersuchen wir weiter, was unser verehrter Verfasser hier will, nämlich, was er unter leicht, und was er unter schwer versteht. Ich glaube nicht und kann mich auf keine Weise der Meinung hingeben, daß er unter schwer das verstehe, was unmöglich (und somit auf keine Weise begriffen werden kann, wieso es entstehen mag), unter leicht, was keinen Widerspruch in sich trage (und somit leicht begriffen wird, wieso es entsteht), obgleich er in der dritten Betrachtung beim ersten Anblicke dieß zu wollen scheint, indem er sagt: „Ich brauche nicht zu glauben, daß wohl das, was mir fehlt, schwerer zu erlangen sey, als das, was ich bereits besitze. Es ist im Gegentheil klar, daß es weit schwerer gewesen sey, mich, d. h. das Wesen oder die denkende Substanz, aus dem Nichts hervorzuheben als *rc.* *rc.* Dieß würde weder mit den Worten des Verfassers übereinstimmen, noch seinen Geist athmen. Denn, abgesehen von dem erstern, gibt es zwischen möglich und unmöglich oder zwischen dem, was erkennbar, und dem, was nicht erkennbar ist, gar kein Verhältniß, wie zwischen etwas und nichts,

und die Macht kann sich auf Unmögliches eben so wenig beziehen als die Schöpfung und Erzeugung auf nicht Vorhandenes. Deßhalb sind sie in keinerlei Weise mit einander zu vergleichen. Sodann kann ich nur diejenigen Dinge mit einander vergleichen und ihr Verhältniß erkennen, von welchen allen ich einen klaren und bestimmten Begriff habe. Ich kann demnach die Folgerung nicht zugeben, daß, wer das Unmögliche machen kann, auch das, was möglich ist, machen könnte. Was soll denn das für ein Schluß seyn? Wenn Jemand einen quadrirten Cirkel machen kann, würde er auch einen Cirkel machen können, von dem alle Linien, die vom Centrum an die Kreislinie gezogen werden, gleich sind; oder, wenn Jemand machen kann, daß das Nichts festhielte, und er es wie einen Stoff gebrauchte, aus dem er etwas hervorbringt, wird er auch die Kraft haben, aus irgend einem Dinge etwas zu machen? Denn, wie gesagt, zwischen diesen und ähnlichen Dingen gibt es nichts Gemeinsames, weder Analogie noch Vergleichung, noch ein Verhältniß irgend einer Art; dieß kann Jeder sehen, wenn er nur einigermaßen den Gegenstand erwägt.

Deßhalb glaube ich, das dieß dem Geist des Cartesius unangemessen sey. Betrachte ich

aber das zwette der angeführten Axiome, so scheint es, daß er unter größer und schwieriger das verstanden wissen will, was vollkommener, unter geringer und leichter das, was unvollkommener ist. Aber auch dieß scheint sehr dunkel, denn hier ist dieselbe Schwierigkeit wie oben. Ich bestreite nämlich wie oben, daß, wer das Größere thun kann, zugleich und mit derselben Thätigkeit, wie nach dem aufgestellten Satze angenommen werden muß, das Geringere thun kann. Wenn er dann sagt: Es ist größer, die Substanz zu schaffen oder zu erhalten, als die Attribute, so kann er gewiß unter Attributen nicht das verstehen, was formell in der Substanz enthalten und von der Substanz nur durch den Gedanken verschieden ist; denn sonach ist es dasselbe, die Substanz zu schaffen oder die Attribute zu schaffen. Auch kann er nicht aus dem nämlichen Grunde die Eigenschaften der Substanz meinen, welche nothwendig aus dem Wesen und der Definition derselben folgen. Noch weit weniger kann er darunter verstehen, was er doch zu wollen scheint, die Eigenschaft und Attribute einer andern Substanz; wie wenn ich z. B. sage, daß ich die Kraft habe, mich, die denkende endliche Substanz, zu erhalten, so kann ich deßhalb nicht sagen, daß ich auch die Kraft habe, mir die

Vollkommenheiten der unendlichen Substanz zu geben, die nach ihrer ganzen Wesenheit von der meinigen verschieden ist. Denn die Kraft * oder Wesenheit, wodurch ich mich in meinem Seyn erhalte, ist nach ihrer ganzen Art von der Kraft oder dem Wesen verschieden, wodurch sich die absolut unendliche Substanz erhält, wovon jene Kräfte und Eigenschaften nur durch den Gedanken unterschieden werden. Deßhalb (obgleich ich voraussetze, daß ich mich erhalte), wenn ich begreifen wollte, daß ich mir die Vollkommenheiten der absolut unbegrenzten Substanz geben könne, so würde ich nichts Anderes voraussetzen, als daß ich mein ganzes Wesen zu nichts machen und von Neuem als unbegrenzte Substanz schaffen könnte. Das ist gewiß viel mehr, als nur das voraussetzen, daß ich mich, die endliche Substanz, erhalten könne. Da er also nichts hievon unter Attributen oder Eigenschaften verstehen kann, so bleibt nichts übrig, als die Beschaffenheiten, welche die Substanz selber eminent enthält (wie dieses und jenes Denken im Geist, von welchem ich klar

* Man beachte, daß die Kraft, wodurch sich die Substanz erhält, nicht außerhalb des Wesens derselben, nur durch den Namen von ihr unterschieden ist; dieß wird weitläufig erörtert werden, wenn wir im Anhange von der Macht Gottes handeln werden.

einsehe, daß es mir abgeht), nicht aber diejenigen, welche eine andere Substanz eminent enthält (wie diese oder jene Bewegung in der Ausdehnung); denn solche Vollkommenheiten sind mir, als einem denkenden Wesen, keine Vollkommenheiten, und fehlen mir daher nicht. Aber es kann das, was Cartesius beweisen wollte, keineswegs aus diesem Axiom geschlossen werden, nämlich, daß, wenn ich mich erhalte, ich auch die Kraft habe, mir alle Vollkommenheiten zu geben, von denen ich finde, daß sie zu dem höchst vollkommenen Wesen gehören, wie aus dem eben Gesagten genugsam feststeht. Um aber nichts unbewiesen zu lassen und alle Verirrung zu vermeiden, schien es mir angemessen, die folgenden Lehrsätze im voraus zu beweisen und hernach den Beweis dieses siebenten Satzes darauf zu bauen.

Erster Lehnsatz. Je vollkommener ein Ding seiner Natur nach ist, um so größere nothwendige Existenz schließt es in sich; und, umgekehrt, um so mehr nothwendige Existenz ein Ding seiner Natur nach in sich schließt, um so vollkommener ist es.

Beweis. In der Idee oder dem Begriffe eines jeden Dinges ist seine Existenz enthalten (nach Axiom 6). Gesetzt also, A wäre ein Ding, das zehn Grade der Vollkommenheit hat, so sage

ich, daß sein Begriff mehr Existenz in sich schließt, als wenn man voraussetzte, daß es nur fünf Grade der Vollkommenheit enthalte. Denn, da wir aus nichts keine Existenz setzen können (s. die Scholie des vierten Satzes), so verneinen wir so viel von der Möglichkeit seiner Existenz, als wir in Gedanken von seiner Vollkommenheit abziehen, folglich es mehr und mehr am Nichts theilnehmend denken. Wenn wir daher die Grade seiner Vollkommenheit bis ins Endlose, bis 0 vermindern wollen, so wird es keine Existenz oder die absolut unmögliche enthalten. Wenn wir dagegen seine Grade ins Unendliche steigern, so werden wir begreifen, daß es die größte und somit die höchst nothwendige Existenz in sich schließt. Dieß war das erste zu Beweisende. Da aber Beides auf keine Weise getrennt werden kann (wie aus Axiom 6 und dem ganzen ersten Theile dieses Beweises hinlänglich hervorgeht), so erfolgt hieraus klar, was zweitens zu beweisen war.

Anmerkung 1. Obgleich man sagt, daß Vieles schon blos deßhalb nothwendig existire, weil eine bestimmte Ursache, um es hervorzubringen, gegeben wird, so wollen wir doch davon hier nicht reden, sondern nur von derjenigen Nothwendigkeit und Möglichkeit, welche aus der

blosen Betrachtung der Natur oder der Wesenheit eines Dinges ohne Rücksicht auf die Ursache folgt.

Anmerkung 2. Wir reden hier nicht von der Schönheit und andern Vollkommenheiten, die die Menschen aus Albernheit und Unwissenheit Vollkommenheiten nennen wollten; sondern unter Vollkommenheit verstehe ich nur die Realität oder das Seyn. Ich finde z. B., daß in der Substanz mehr Realität enthalten ist, als in den Daseynsformen oder Accidenzen; deßhalb erkenne ich bestimmt, daß sie eine nothwendigere und vollkommnere Existenz enthält, als die Accidenzen, wie aus Axiom 4 und 6 genugsam erhellt.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß das, was die nothwendige Existenz in sich schließt, das höchst vollkommene Wesen oder Gott ist.

Zweiter Lehnsatz. Wer die Kraft hat, sich zu erhalten, dessen Natur schließt eine nothwendige Existenz in sich.

Beweis. Wer die Kraft hat, sich zu erhalten, hat auch die Kraft, sich zu schaffen (nach Axiom 10); d. h. (damit es Jeder leicht zugestehe) er bedarf keiner äußern Ursache, um zu existiren, sondern die Natur seiner selbst allein wird die hinreichende Ursache, daß er existire, entweder

möglicherweise oder nothwendigerweise. Er ist aber nicht möglicherweise; denn (nach dem, was ich bei dem zehnten Axiom gezeigt) würde daraus, daß er bereits existirt, nicht auch folgen, daß er später existiren werde (was gegen die Voraussetzung ist): folglich existirt er nothwendigerweise, d. h. seine Natur schließt die nothwendige Existenz in sich. W. z. b. w.

Beweis des siebenten Satzes. Wenn ich die Kraft hätte, mich zu erhalten, so hätte ich eine solche Natur, daß ich eine nothwendige Existenz in mich schlösse (nach dem zweiten Lehnsatz); deßhalb (nach dem Folgesatz des ersten Lehnsatzes) würde meine Natur alle Vollkommenheiten enthalten. Ich finde aber viele Unvollkommenheiten in mir, sofern ich ein denkendes Wesen bin, wie, daß ich zweifle, begehre ꝛc., worüber ich (nach der Scholie des vierten Satzes) gewiß bin; folglich habe ich nicht die Kraft, mich zu erhalten. Ich kann auch nicht sagen, daß mir schon deßhalb jene Vollkommenheiten fehlen, weil ich mir sie ja absprechen will; denn das widerspräche deutlich dem ersten Lehnsatz und dem, was ich (nach Axiom 5) klar in mir finde.

Sodann kann ich nicht existiren, ohne, sofern ich existire, erhalten zu werden, sey es von

mir selber, wenn ich nämlich die Kraft dazu habe, oder von einem Andern, der diese Kraft hat (nach Axiom 10 und 11). Ich existire aber (nach der Scholie des vierten Satzes) und habe doch nicht die Kraft, mich zu erhalten, wie bereits bewiesen ist; folglich werde ich von Jemand Anderm erhalten. Aber nicht von einem Andern, der die Kraft nicht hat, sich zu erhalten (aus demselben Grunde, aus welchem ich, wie so eben gezeigt ist, mich selbst nicht erhalten kann); also von einem Andern, der die Kraft hat, sich zu erhalten, d. h. (nach dem zweiten Lehnsatz) dessen Natur die nothwendige Existenz in sich schließt, d. h. (nach dem Folgesatz des ersten Lehnsatzes) der alle Vollkommenheiten enthält, die ich als zu einem höchst vollkommenen Wesen gehörig erkenne: und somit existirt ein höchst vollkommenes Wesen, das ist (nach Def. 8) Gott. W. z. b. w.

Folgesatz. Gott kann Alles das schaffen, was wir klar begreifen, gerade so, wie wir dieß Alles begreifen.

Beweis. Dieses Alles folgt deutlich aus dem vorhergehenden Satze. In diesem ist nämlich Gottes Existenz daraus bewiesen, daß Einer existire, in welchem alle Vollkommenheiten sind, von denen wir eine Idee haben. Es wohnt aber

in uns die Idee irgend einer so großen Macht, daß von dem allein, in welchem diese Macht ist, Himmel, Erde und alles Andere, was ich als Mögliches erkenne, gemacht werden können; folglich ist mit der Existenz Gottes zugleich auch Alles dieses von ihm bewiesen.

Achter Satz. Geist und Körper werden reell unterschieden.

Beweis. Alles, was wir klar begreifen, kann gerade so, wie wir es begreifen, von Gott gemacht werden (nach dem vorhergehenden Satze). Wir begreifen aber deutlich den Geist, d. h. (nach Def. 6) die denkende Substanz ohne Körper, d. h. (nach Def. 7) ohne irgend eine ausgedehnte Substanz (nach dem Satz 3 und 4), und so umgekehrt den Körper ohne Geist (wie Jeder leicht zugeben wird). Folglich kann wenigstens durch göttliche Macht Geist ohne Körper, und Körper ohne Geist seyn. Die Substanzen aber, die eine ohne die andere seyn können, werden reell unterschieden (nach Def. 10); Geist und Körper sind Substanzen (nach Def. 5, 6 und 7), die eine ohne die andere seyn können (wie eben bewiesen wurde): folglich werden Geist und Körper reell unterschieden.

(S. den vierten Satz des Cart. am Schlusse

der Antwort auf den zweiten Einwurf, und was im ersten Theile der Pr. von Art. 22—29 gesagt wurde; denn, diese hier abzuschreiben, halte ich nicht der Mühe werth.)

Neunter Satz. Gott ist die höchste Erkenntniß.

Beweis. Verneint man dieß, so müßte Gott entweder nichts oder nicht Alles oder nur Einiges erkennen; aber, Einiges erkennen und Anderes nicht, setzt eine begrenzte und unvollkommene Erkenntniß voraus, die Gott zuzuschreiben widersinnig ist (nach Def. 8). Daß Gott aber nichts erkenne, sagt entweder aus, daß in Gott der Mangel einer Erkenntniß sey, wie bei den Menschen, wenn sie nichts erkennen, und schließt eine Unvollkommenheit in sich, die nicht auf Gott bezogen werden kann (nach derselben Def.), oder es sagt aus, es widerspreche der Vollkommenheit Gottes, daß er etwas erkenne. Aber, da die Erkenntnißkraft durchaus bei ihm verneint wird, könnte er auch keine Erkenntniß schaffen (nach Axiom 8). Da wir aber die Erkenntniß klar und bestimmt fassen, so kann Gott deren Ursache seyn (nach dem Folgesatz des siebenten Satzes). Sonach ist es weit entfernt, daß es der Vollkommenheit Gottes widerspreche, daß er etwas erkenne, folglich wird er die höchste Erkenntniß haben. W. z. b. w.

Scholie. Obgleich zugegeben werden muß, daß Gott unkörperlich ist, wie im sechsten Satze bewiesen wird, so ist doch dieß nicht so zu nehmen, als ob alle Vollkommenheiten der Ausdehnung ihm ferne seyn müßten, sondern nur in so fern, als die Natur und die Eigenschaften der Ausdehnung irgend eine Unvollkommenheit in sich schließen. Dieß muß auch von der Erkenntniß Gottes gesagt werden, wie Jeder, der sich über das gewöhnliche Philosophiren erheben will, bekennen wird, und wie weitläufig in unserm Anhange (Theil. 2. Cap. 7) erklärt werden wird.

Zehnter Satz. Alle Vollkommenheit, die man in Gott findet, ist von Gott.

Beweis. Verneint man dieß, so nehme man an, es gebe in Gott eine Vollkommenheit, die nicht von Gott ist. Diese wird in Gott seyn, entweder durch sich oder durch ein anderes von Gott Verschiedenes. Wenn durch sich, so wird sie folglich eine nothwendige oder mindestens mögliche Existenz haben (nach dem 2. Lehnsatze des 7. Satzes), sie wird also, nach dem Folgesatze jenes ersten Lehnsatzes etwas höchst Vollkommenes und somit (nach Def. 8) Gott seyn. Sagt man also, es ist etwas in Gott, was durch sich ist, so sagt man hiermit zugleich, es ist von Gott. W. z. b. w.

Wenn es aber durch etwas von Gott verschieden ist, so kann Gott nicht als ein durch sich höchst Vollkommenes begriffen werden, im Widerspruche mit der 8. Def.; folglich ist alle Vollkommenheit in Gott von Gott. W. z. b. w.

Eilfter Satz. Es gibt nicht mehrere Götter.

Beweis. Verneint man dieß, so denke man sich, wenn man kann, mehrere Götter, z. B. A und B; dann wird nothwendig (nach Satz 9) sowohl A als B die höchste Erkenntniß haben, d. h.: A wird Alles, nämlich sich und B, und wiederum B sich und A erkennen. Da aber A und B nothwendig existiren (nach dem 5. Satz), so ist folglich die Ursache der Wahrheit und Nothwendigkeit der Idee dieses selben B, die das A hat, dieses B selber; und wiederum die Ursache der Wahrheit und Nothwendigkeit der Idee dieses selben A, die das B hat, ist das A selber; folglich wäre in A eine Vollkommenheit, die nicht von A, und in B eine, die nicht von B ist: somit (nach dem Vorhergehenden) werden weder A noch B Götter seyn, und folglich gibt es nicht mehrere. W. z. b. w.

Hier ist zu bemerken, daß daraus allein, daß ein Ding durch sich die nothwendige Existenz einschließt, wie Gott ist, nothwendig folgt, daß

es einzig sey, wie Jeder bei genauer Aufmerksamkeit bei sich finden kann, und ich hier auch beweisen könnte, aber nicht auf eine so allgemein faßliche Weise, wie es in diesem Satze geschehen ist.

Zwölfter Satz. Alles, was existirt, wird blos durch die Macht Gottes erhalten.

Beweis. Verneint man dieß, so nehme man an, daß etwas sich selber erhalte, und so (nach dem 2. Lehnsatz des 7. Satzes) seine Natur eine nothwendige Existenz in sich schließt, demzufolge dann, nach dem ersten Lehnsatze jenes Satzes, es Gott wäre, und es mehrere Götter geben müßte, was widersinnig ist. (Nach dem Vorhergehenden.) Folglich existirt nichts, was nicht durch die Macht Gottes allein erhalten wird. W. z. b. w.

I. Folgesatz. Gott ist der Schöpfer aller Dinge.

Beweis. Gott erhält (nach dem Vorhergehenden) Alles, d. h. (nach Axiom 10) Alles, was existirt, hat er geschaffen und schafft er noch fort und fort.

II. Folgesatz. Die Dinge haben aus sich keine Wesenheit, welche die Ursache der Erkenntniß Gottes von ihnen wäre; vielmehr ist Gott

die Ursache der Dinge auch in Betreff ihrer Wesenheit.

Beweis. Da es keine Vollkommenheit in Gott gibt, die nicht von Gott ist (nach dem 10. Satze), so werden die Dinge keine Wesenheit aus sich haben, welche die Ursache der Erkenntniß Gottes von ihnen seyn kann, vielmehr, da Gott Alles nicht aus einem Andern geschaffen, sondern schlechthin geschaffen (nach Satz 12 und Folgesatz), so erkennt auch die Handlung des Schaffens keine Ursache außer der wirkenden an (denn so definire ich Schöpfung), welche Gott ist; hieraus folgt, daß die Dinge vor ihrer Schöpfung durchaus nichts gewesen, und somit auch Gott die Ursache ihres Wesens ist. W. z. b. w.

Man bemerke, daß dieser Folgesatz auch daraus erhellt, daß Gott die Ursache oder der Schöpfer aller Dinge ist (nach dem ersten Folgesatz), und daß die Ursache alle Vollkommenheiten der Wirkung in sich schließen muß (nach Axiom 8), wie Jeder leicht sehen kann.

III. Folgesatz. Hieraus folgt klar, daß Gott nicht denkt und nicht eigentlich erfaßt; denn seine Intelligenz wird von keinem Dinge außer ihm bestimmt: vielmehr fließt Alles aus ihm.

IV. **Folgesatz.** Gott ist nach seiner Causalität früher, als das Wesen und die Existenz der Dinge, wie sich aus dem ersten und zweiten Folgesatz dieses Satzes ergibt.

Dreizehnter Satz. Gott ist höchst wahrhaft und fern von allem Truge.

Beweis. Wir können (nach Def. 8) Gott nichts andichten, worin wir etwas Unvollkommenes finden, und da jeder Trug* (wie sich von selbst versteht) oder jede Absicht zu täuschen nur aus Bosheit oder Furcht hervorgeht, die Furcht aber eine geschwächte Macht, und die Bosheit eine Abwesenheit der Güte voraussetzt, so wird man Gott, als dem höchst mächtigen und höchst guten Wesen, keinen Trug und keine Absicht zu täuschen zuschreiben können; vielmehr muß er höchst wahrhaft und fern von allem Truge

* Ich habe dieses Axiom nicht unter die Axiome gesetzt, weil es durchaus nicht nöthig war; denn ich bedurfte seiner nur zum Beweise dieses Satzes, auch weil, solange ich die Existenz Gottes nicht kannte, ich nichts für wahr annehmen wollte, als was ich aus jenem ersten erkannten: „Ich bin," ableiten konnte, wie ich in der Scholie des vierten Satzes bemerkt habe. Ferner habe ich die Definitionen von Furcht und Bosheit auch nicht unter die Definitionen gesetzt, weil sie Jeder kennt, und ich ihrer nur zu diesem Satze bedarf.

genannt werden. W. z. b. w. (S. die Antwort auf den zweiten Einw. Nr. 4.)

Vierzehnter Satz. Was wir klar und bestimmt auffassen, ist wahr.

Die Fähigkeit, Wahres vom Falschen zu unterscheiden, die (wie Jeder bei sich weiß und aus allem bisher Dargestellten sehen kann) uns innewohnt, ist geschaffen und wird fort und fort erhalten von Gott (nach Satz 12 und Folgesatz), d. h. (nach dem Vorhergehenden) von dem höchst wahrhaften Wesen, das fern von allem Truge ist und (wie Jeder bei sich weiß) uns keine Fähigkeit gegeben, uns der Dinge, die wir klar und bestimmt auffassen, zu enthalten oder sie nicht anzuerkennen; wenn wir also in Betreff dieser Dinge getäuscht würden, so wären wir ja von Gott getäuscht, und wäre er ein Betrüger, was (nach dem Vorhergehenden) widersinnig ist: was wir also klar und bestimmt auffassen, ist wahr. W. z. b. w.

Scholie. Da dasjenige, dem wir nothwendig beistimmen müssen, wenn wir es klar und bestimmt erfassen, nothwendig wahr ist, und wir die Fähigkeit haben, dem, was dunkel und zweifelhaft, oder was nicht aus den sichersten Principien abgeleitet ist, nicht beizustimmen, wie

Jeder von selbst weiß, so folgt hieraus klar, daß wir uns stets hüten können, in Fehler zu fallen und jemals getäuscht zu werden (was man aus dem Folgenden auch noch klarer erkennen wird), wenn wir uns nur ernstlich vornehmen, nichts zu behaupten, was wir nicht klar und bestimmt erfassen, oder was aus Principien, die durch sich klar und sicher sind, abgeleitet ist.

Fünfzehnter Satz. Der Irrthum ist nichts Positives.

Beweis. Wenn der Irrthum etwas Positives wäre, so hätte er Gott allein zur Ursache, von welchem er stets geschaffen werden müßte. (Nach Satz 12.) Dieß ist jedoch widersinnig. (Nach Satz 13.) Folglich ist der Irrthum nichts Positives. W. z. b. w.

Scholie. Da der Irrthum nichts Positives im Menschen ist, so wird er nichts Anderes seyn können, als ein Mangel des rechten Freiheitsgebrauches (nach der Schol. des 14. Satzes): somit kann man Gott die Ursache des Irrthums nur in dem Sinn nennen, in welchem wir die Abwesenheit der Sonne die Ursache der Finsterniß oder Gott deßhalb, weil er ein Kind, die Sehkraft ausgenommen, den andern gleich gemacht hat, die Ursache der Blindheit nennen; weil er

uns nämlich eine Erkenntniß gegeben, die sich nur auf wenige Dinge erstreckt. Damit dieses klar erkannt werde, und zugleich auch erkannt werde, wie der Irrthum nur von dem Mißbrauche unseres Willens abhängt, und endlich wir uns vor dem Irrthum hüten können, so wollen wir die Formen, in denen wir denken, ins Gedächtniß zurückrufen, nämlich alle Auffassungsformen (wie Denken, Vorstellen und rein Erkennen) und die Willensformen (wie Wünschen, Abgeneigtseyn, Bejahen, Verneinen und Bezweifeln), denn alle können auf diese zwei zurückgeführt werden.

Hierüber ist aber zu bemerken:

1) Der Geist, sofern er die Dinge klar und bestimmt erkennt und sie anerkennt, kann nicht getäuscht werden (nach Satz 14), auch nicht, insofern er die Dinge blos auffaßt und nicht anerkennt; denn, obgleich ich ein geflügeltes Pferd wohl denken mag, so ist es doch gewiß, daß dieses Denken nichts Falsches enthalte, solange ich nicht anerkenne, es sey wahr, daß es ein geflügeltes Pferd gäbe. Und da Anerkennen nichts Anderes ist, als den Willen bestimmen, so folgt, daß der Irrthum von der Anwendung des Willens allein abhängt.

Damit dieses noch deutlicher erhelle, ist zu bemerken:

2) Wir haben nicht nur die Kraft, das anzuerkennen, was wir klar und bestimmt auffassen, sondern auch das, was wir auf irgend eine andere Weise auffassen. Denn unser Wille ist von keinen Grenzen bestimmt. Dieß kann Jeder deutlich sehen, wenn er nur Folgendes beachtet, nämlich, wenn Gott unsere Erkenntnißkraft unendlich machen wollte, so hätte er nicht nöthig, uns eine größere Anerkennungsfähigkeit zu geben, als die ist, die wir bereits haben, daß wir alle von uns erkannte Dinge anzuerkennen vermögen; sondern dieses selbe, was wir bereits haben, würde genügen, um die unendlichen Dinge anzuerkennen. Und wir erfahren in der That, daß wir Vieles anerkennen, was wir nicht aus sicheren Principien abgeleitet haben. Ferner kann man hieraus deutlich sehen, daß, wenn die Erkenntnißkraft sich eben so weiter erstreckte, wie die Willenskraft, oder wenn die Willenskraft sich nicht weiter erstrecken könnte, als die Erkenntniß, oder endlich, wenn wir die Willenskraft innerhalb der Erkenntnißgrenzen halten könnten, so würden wir nie in Irrthum gerathen. (Nach Satz 14.) Wir haben indeß keine Kraft, die beiden ersteren Bedingungen zu erfüllen; denn darin liegt,

daß der Wille nicht unbegrenzt, und die Erkenntniß begrenzt geschaffen sey. Es muß daher noch ein Drittes in Erwägung gezogen werden, nämlich: ob wir die Macht haben, unsere Willenskraft innerhalb der Grenzen der Erkenntniß zu halten. Da aber der Wille die Freiheit hat, sich zu bestimmen, so folgt daraus, daß wir die Macht haben, unsere Anerkennungsfähigkeit innerhalb der Grenzen der Erkenntniß zu halten und dadurch zu bewirken, daß wir nicht in Irrthum gerathen, woraus sich ganz evident ergibt, daß wir nie getäuscht werden. Daß aber unser Wille frei sey, wird im Art. 39 des ersten Theiles der Principien und in der 4. Meditation und von uns in dem letzten Capitel unseres Anhanges ebenfalls weitläufig dargethan. Und obgleich, wenn wir ein Ding klar und bestimmt auffassen, wir nicht umhin können, es anzuerkennen, so hängt diese nothwendige Anerkennung nicht von der Schwäche, sondern allein von der Freiheit und Vollkommenheit unseres Willens ab. Denn Anerkennen ist eine Vollkommenheit in uns (wie sich genugsam von selbst versteht), und der Wille ist nie vollkommener und freier, als wenn er sich schlechthin bestimmt. Da dieses sich nun ereignen kann, so wird der Geist, sobald er etwas klar und bestimmt erkennt, nothgedrungen

sich diese Vollkommenheit alsbald geben. (Nach Axiom 5.) Weit entfernt, daß, wenn wir in der Annahme eines Wesens durchaus indifferent sind, wir darunter verstehen, daß wir minder frei sind, stellen wir im Gegentheil als sicher fest, daß, je mehr wir indifferent, wir um so minder frei sind. Es bleibt also hier nur noch zu erörtern übrig, wie der Irrthum in Ansehung des Menschen nichts als ein Mangel, in Ansehung Gottes aber eine reine Negation ist. Dieß werden wir leicht sehen, wenn wir vorher beachten, daß wir dadurch, daß wir noch vieles Andere außer dem, was wir klar und bestimmt auffassen, vollkommener sind, als wenn wir dieses nicht erfaßten; dieß ergibt sich deutlich daraus, weil, angenommen, wir könnten nichts klar und bestimmt, sondern nur verwirrt auffassen, wir nichts Vollkommeneres hätten, als die Dinge verwirrt aufzufassen, und nichts Anderes unserer Natur gewünscht werden könnte. Ferner ist es eine Vollkommenheit, insofern es auch eine Handlung ist, Dinge, obschon nur verwirrt aufgefaßt, anzuerkennen. Dieß kann auch einem Jeden offenbar werden, wenn er, wie oben, voraussetzt, daß es der Natur des Menschen widerstreite, die Dinge klar und bestimmt zu erfassen; dann nämlich wird sich deutlich ergeben, daß es dem

Menschen weit besser ist, die Dinge, obgleich verwirrt aufgefaßt, anzuerkennen und seine Freiheit zu üben, als stets indifferent, d. h. (wie wir eben gezeigt haben) auf der niedersten Stufe der Freiheit zu verharren. Wenn wir zu dem auf den Gebrauch und den Nutzen des menschlichen Lebens achten wollen, so werden wir dieß durchaus nothwendig finden, wie die tägliche Erfahrung einen Jeden hinlänglich lehrt. Da folglich alle unsere Denkformen, inwiefern sie an sich betrachtet werden, vollkommen sind, so kann in so fern dasjenige, was die Form des Irrthums ausmacht, nicht in ihnen seyn. Betrachten wir aber die Formen des Willens, wie sie sich von einander unterscheiden, so werden wir die einen vollkommener als die andern finden, jenachdem die einen den Willen minder indifferent, d. h. mehr frei, als die andern machen; sodann werden wir auch sehen, daß, solange wir verwirrt aufgefaßte Dinge anerkennen, wir bewirken, daß der Geist minder geschickt ist, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, und wir somit der besten Freiheit entbehren. Daher schließt das Anerkennen verwirrt aufgefaßter Dinge, sofern es etwas Positives ist, keine Unvollkommenheit oder Form des Irrthums in sich, sondern nur, insofern wir dadurch uns selber der

besten Freiheit berauben, die zu unserer Natur gehört und in unserer Macht ist. Die ganze Unvollkommenheit des Irrthums wird daher allein in dem Mangel der besten Freiheit bestehen, welcher Irrthum genannt wird. Mangel nennt man es aber, weil uns eine Vollkommenheit, die unsere Natur erheischt, entzogen wird; Irrthum hingegen, weil wir durch unsere Schuld dieser Vollkommenheit entbehren, insofern wir, wie wir es können, unsern Willen nicht innerhalb der Grenzen der Erkenntniß halten. Da also der Irrthum in Ansehung des Menschen nichts als ein Mangel des vollkommenen oder rechten Freiheitsgebrauches ist, so folgt daraus, daß dieser nicht in irgend einer Kraft, die der Mensch von Gott hat, auch nicht in irgend einer Thätigkeit der Kräfte, insofern er von Gott abhängt, beruht. Wir können auch nicht sagen, daß Gott uns einer größern Erkenntniß, als er uns geben konnte, beraubt und dadurch gemacht hat, daß wir in Irrthum gerathen könnten; denn die Natur keines Dinges kann von Gott etwas Anderes erheischen, und gehört nichts Anderes zu einem Dinge als das, was der Wille Gottes ihm spenden wollte; denn vor dem Willen Gottes existirt nichts, und kann auch nichts gedacht werden (wie im 7. und 8. Capitel unseres Anhanges

weitläufig erörtert wird). Deßhalb hat uns Gott eben so wenig eine größere Erkenntniß oder vollkommenere Erkenntnißkraft entzogen, als er dem Cirkel die Eigenschaften der Kugel und der Peripherie die Eigenschaften der Sphäre entzogen hat.

Da also keine unserer Kräfte, wie wir sie auch betrachten, irgend eine Unvollkommenheit in Gott darthun kann, so folgt deutlich, daß jene Unvollkommenheit, worin die Form des Irrthums besteht, nur in Ansehung des Menschen ist, hingegen, auf Gott, als auf die Ursache derselben, zurückgeführt, kein Mangel, sondern nur eine Negation genannt werden kann.

Sechzehnter Satz. Gott ist unkörperlich.

Beweis. Der Körper ist das unmittelbare Subject der örtlichen Bewegung (nach Def. 7); wenn daher Gott körperlich wäre, könnte er in Theile getheilt werden: da dieß aber offenbar eine Unvollkommenheit in sich schließt, so wäre es widersinnig, dieß von Gott zu sagen. (Nach Def. 8.)

Anderer Beweis. Wenn Gott körperlich wäre, so könnte er in Theile getheilt werden (nach Def. 7); dann könnte entweder jeder einzelne Theil für sich bestehen, oder er könnte nicht bestehen: wenn Letzteres, so wäre er gleich

den andern Dingen, die Gott geschaffen, und würde somit, wie jedes geschaffene Ding, durch dieselbe Kraft fort und fort von Gott geschaffen (nach Satz 10 und Axiom 11) und gehörte eben so wenig zur Natur Gottes, als jedes andere geschaffene Ding, was widersinnig wäre. (Nach Satz 5.) Wenn aber jeder einzelne Theil für sich existirt, so muß auch jeder eine nothwendige Existenz in sich schließen (nach dem 2. Lehnsatze des 7. Satzes), und folglich wäre jedes Wesen ein höchst vollkommenes (nach dem Folgesatz des 2. Lehnsatzes bei Satz 7); aber auch dieß ist widersinnig (nach Satz 11): folglich ist Gott unkörperlich. W. z. b. w.

Siebenzehnter Satz. Gott ist das einfachste Wesen.

Beweis. Wäre Gott aus Theilen zusammengesetzt, so müßten die Theile (wie Jeder leicht zugestehen wird) mindestens von Natur früher seyn, als Gott, was widersinnig ist (nach dem 4. Folgesatz des 12. Satzes); folglich ist er das einfachste Wesen. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß die Erkenntniß und der Wille oder der Beschluß und die Macht Gottes nur dem Gedanken nach von seinem Wesen unterschieden werden.

Achtzehnter Satz. Gott ist unveränderlich.

Beweis. Wäre Gott veränderlich, so könnte er nicht theilweise, sondern er müßte nach seinem ganzen Wesen verändert werden (nach Satz 7); aber das Wesen Gottes existirt nothwendig (nach Satz 5, 6 und 7): folglich ist Gott unveränderlich. W. z. b. w.

Neunzehnter Satz. Gott ist ewig.

Beweis. Gott ist ein höchst vollkommenes Wesen (nach Def. 8), woraus folgt (nach Satz 5), daß er nothwendig existire. Wenn wir auch ihm selber eine begrenzte Existenz beilegen, so müssen die Grenzen dieser Existenz nothwendig, wenn auch nicht von uns, doch von Gott selbst erkannt werden (nach Satz 9), weil er die höchste Erkenntniß hat, wornach Gott über jene Grenzen hinaus sich, d. h. (nach Def. 8) das höchst vollkommene Wesen, als nicht existirend erkennen würde, was widersinnig ist (nach Satz 5); folglich hat Gott keine begrenzte, sondern eine unendliche Existenz, die wir Ewigkeit nennen. (S. Cap. 1 im 2. Theile unsers Anhanges.) Folglich ist Gott ewig. W. z. b. w.

Zwanzigster Satz. Gott hat von Ewigkeit her Alles voraus angeordnet.

Beweis. Da Gott ewig ist (nach dem Vorhergehenden), so muß seine Erkenntniß ewig seyn, weil sie zu seinem ewigen Wesen gehört (nach dem Folgesatz des 17. Satzes); aber seine Erkenntniß ist von seinem Willen oder seinem Beschlusse an sich nicht verschieden (nach dem Folgesatz des 17. Satzes): folglich, wenn wir sagen, Gott habe von Ewigkeit die Dinge erkannt, so sagen wir damit, daß er von Ewigkeit die Dinge so gewollt oder beschlossen habe. W. z. b. w.

Folgesatz. Aus diesem Satze folgt, daß Gott höchst beständig in seinen Handlungen ist.

Einundzwanzigster Satz. Die in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnte Substanz existirt wirklich, und wir sind mit einem Theile derselben vereint.

Das ausgedehnte Ding, wie es von uns klar und bestimmt erfaßt wird, gehört nicht zur Natur Gottes (nach Satz 19), aber es kann von Gott geschaffen werden (nach dem Folgesatz des siebenten Satzes und nach Satz 8). Sodann erfassen wir klar und bestimmt (wie Jeder bei sich, sofern er denkt, findet), daß die ausgedehnte Substanz genügende Ursache sey, um die Lust und den Schmerz und ähnliche Ideen oder Empfindungen

in uns zu erzeugen, die stets in uns, obgleich unwillkürlich, hervorgebracht werden; wenn wir uns aber außer der ausgedehnten Substanz eine andere Ursache unserer Empfindungen, etwa Gott oder einen Engel, denken wollen, so zerstören wir alsbald den klaren und bestimmten Begriff, den wir haben. Deßhalb *, solange wir auf unsere Auffassungen recht achten, damit wir nichts zulassen, als was wir klar und bestimmt auffassen, so werden wir ganz geneigt oder durchaus nicht indifferent seyn, dem beizustimmen, daß die ausgedehnte Substanz allein die Ursache unserer Empfindungen sey, und mithin zu behaupten, daß ein von Gott geschaffenes, ausgedehntes Ding existirt. Und hierin können wir gewiß nicht getäuscht werden (nach Satz 14 mit der Scholie). Deßhalb wird in Wahrheit behauptet, daß die der Länge, Breite und Tiefe nach ausgedehnte Substanz existire. Dieß war das Erste. Ferner bemerken wir einen großen Unterschied unter unsern Empfindungen, die in uns (wie bereits gezeigt) von der ausgedehnten Substanz hervorgebracht werden müssen, ob ich nämlich sage: Ich nehme wahr oder sehe einen Baum, oder ich sage: Mich dürstet, schmerzt ꝛc. Ich

* S. den Beweis des 14. und die Scholie des 15. Satzes.

sehe aber klar, daß ich die Ursache dieses Unterschiedes nicht erfassen kann, wenn ich nicht früher erkenne, daß ich mit einem Theile der Materie enge verbunden und mit andern es nicht so bin. Wenn ich dieß klar und bestimmt erkenne, und es auf keine andere Weise von mir erfaßt werden kann, so ist es wahr (nach Satz 14 mit der Scholie), daß ich mit einem Theile der Materie verbunden bin. Dieß war das Zweite. Wir haben also bewiesen, w. z. b. w.

Anmerkung. Wenn der Leser sich hier nicht als ein bloses denkendes und körperloses Wesen betrachtet; wenn er nicht alle Gründe, die er ehedem hatte, zu glauben, daß der Körper existirt, gleichsam als Vorurtheile ablegt: so wird er vergebens versuchen, diesen Beweis zu verstehen.

Benedict von Spinoza's

Principien der Cartesischen Philosophie, in geometrischer Methode dargestellt.

Zweiter Theil.

Postulat.

Es wird hier blos gefordert, daß Jeder seine Wahrnehmungen mit der größten Sorgfalt beachte, damit er das Klare von dem Dunkeln unterscheiden könne.

Definitionen.

I. **Ausdehnung** ist das, was aus drei Dimensionen besteht; wir verstehen unter Ausdehnung aber nicht den Act des Ausdehnens oder etwas von der Quantität Verschiedenes.

II. Unter **Substanz** verstehen wir das, was allein der Hülfe Gottes bedarf, um zu existiren.

III. Ein Atom ist ein seiner Natur nach untheilbarer Theil der Materie.

IV. Unendlich ist das, dessen Enden (wenn es solche hat) von der menschlichen Erkenntniß nicht aufgefunden werden können.

V. Das Leere ist eine Ausdehnung ohne körperliche Substanz.

VI. Den Raum unterscheiden wir nur in Gedanken von der Ausdehnung; in der That aber ist er nicht davon verschieden. S. Art. 10 im zweiten Theil der Pr.

VII. Das, wovon wir erkennen, daß es durch den Gedanken getheilt werden könne, ist theilbar, wenigstens der Machtvollkommenheit nach.

VIII. Oertliche Bewegung ist die Fortschaffung eines Theils der Materie oder eines Körpers aus der Nähe derjenigen Körper, die denselben unmittelbar berühren und gleichsam als ruhend angesehen werden, in die Nähe anderer.

Diese letzte Definition hat Cartesius, um die örtliche Bewegung zu erklären; um dieß aber recht zu verstehen, kömmt noch in Betrachtung:

1) Unter dem Theil einer Materie versteht er Alles das, was auf einmal fortbewegt wird, obgleich dieses selber wieder aus vielen Theilen bestehen kann.

2) Um jede Verwirrung in dieser Definition zu vermeiden, redet er hier nur davon, was ständig in einem beweglichen Dinge ist, nämlich von der Fortbewegung, damit sie nicht, wie hier und da von Anderen geschehen, mit der Kraft und Handlung, welche fortbewegt, verwechselt werde. Gewöhnlich glaubt man, daß diese Kraft oder Handlung nur zur Bewegung erfordert werde, nicht aber zur Ruhe, was durchaus irrig ist. Denn, wie sich von selbst versteht, wird dieselbe Kraft erfordert, um einem ruhenden Körper auf einmal bestimmte Grade der Bewegung mitzutheilen, welche erfordert wird, um jenem Körper jene bestimmten Grade der Bewegung wiederum auf einmal zu nehmen, damit er dann völlig ruhe. Dieß wird auch durch die Erfahrung bestätigt. Denn wir brauchen ungefähr die gleiche Kraft, um ein Schiff, das in einem stillestehenden Wasser ruht, fortzutreiben, als, wenn es in Bewegung gesetzt ist, es plötzlich einzuhalten; und diese Kraft wäre gewiß gleich groß, wenn wir nicht durch die Schwere und Dichtigkeit des von ihm aufgerührten Wassers im Anhalten unterstützt weürdn.

3) Er sagt, die Fortbewegung geschieht aus der Nähe sich berührender Körper in die Nähe anderer, nicht aber von einem Orte an den

andern. Denn der Ort (wie er Art. 13 Thl. 2 selber erklärt hat) ist nicht etwas an dem Dinge, sondern beruht blos in unserm Denken, so daß man von demselben Körper sagen kann, er verändere zugleich den Raum und verändere ihn nicht: es kann aber nicht gesagt werden, etwas werde aus der Nähe eines berührenden Körpers fortbewegt und zugleich nicht fortbewegt; denn nur ein und dieselben Körper können zum selben Zeitpunkte mit jenem beweglichen in Berührung seyn.

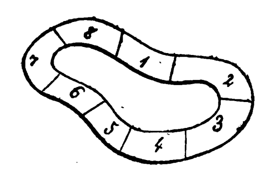
4) Er sagt nicht absolut, daß die Fortbewegung aus der Nähe sich berührender Körper geschehe, sondern nur derjenigen, die als ruhende betrachtet werden; denn, wenn der Körper A von dem ruhenden Körper B fortbewegt wird, so wird von einem Theil dieselbe Kraft und Handlung erfordert, wie von dem andern: dieß wird deutlich an dem Beispiel eines Kahnes, der im Schlamme oder im Sande, der auf dem Grunde des Wassers ist, stecken blieb; um diesen nämlich wieder vorwärts zu treiben, wird nothwendig die gleiche Kraft auf den Schlamm, wie auf den Kahn angewendet werden müssen. So wird die Kraft, wodurch Körper bewegt werden müssen, eben so sehr für den bewegten als für den ruhenden Körper aufgeboten. Die Fortbewegung

aber ist gegenseitig; denn, wenn der Kahn von dem Sande getrennt wird, wird auch der Sand vom Kahne getrennt. Wenn wir daher absolut den Körpern, die von einander getrennt werden, dem einen nach der einen, dem andern nach der andern Richtung, die gleichen Bewegungen beimessen und das Eine nicht als Ruhendes ansehen wollten, und zwar blos deßhalb, weil dieselbe Handlung in dem Einen, wie in dem Andern ist, dann müßten wir auch den Körpern, die von Jedem als ruhend betrachtet werden, z. B. dem Sande, von dem der Kahn getrennt wird, eben so viel Bewegung beimessen, als den bewegten Körpern; denn, wie wir gezeigt, wird bei dem einen, wie bei dem andern Theile dieselbe Handlung erfordert, und die Fortbewegung ist gegenseitig. Dieß würde jedoch von dem gemeinen Sprachgebrauch allzusehr abweichen. Denn, obgleich diejenigen Körper, von welchen andere fortbewegt werden, als ruhend betrachtet und auch so genannt werden, so werden wir uns doch erinnern, daß Alles das, was in einem bewegten Körper ist, weßhalb man sagt, er werde bewegt, auch in einem ruhenden Körper ist.

5) Zuletzt erhellt auch deutlich aus der Definition, daß jeder Körper nur eine ihm eigenthümliche Bewegung hat, weil er nur von ein

und denselben ihn berührenden und ruhenden Körpern sich entfernt, wie wir gesehen. Wenn aber ein bewegter Körper ein Theil von den andern Körpern ist, die eine andere Bewegung haben, so erkennen wir deutlich, daß derselbe auch an anderen unzähligen Theil haben könne; weil aber nicht so leicht so viele Bewegungen zugleich gedacht, und auch nicht alle anerkannt werden können, so wird es genügen, jene eine, die einem jeden Körper eigenthümlich ist, an sich zu betrachten. (S. Art. 31, Theil 2 der Principien.)

IX. Unter einem Kreise bewegter Körper verstehen wir nur das, wenn der letzte Körper, welcher durch den Anstoß eines andern bewegt wird, wieder den ersten der bewegten Körper unmittelbar berührt, wenn auch die Linie, welche von allen Körpern zusammen durch den Anstoß einer einzigen Bewegung beschrieben wird, sehr verschoben ist.



Axiome.

I. Das Nichts hat keine Eigenschaften.

II. Alles, was man von einem Ding nehmen kann, ohne seine Vollständigkeit zu verletzen, macht das Wesen desselben nicht aus; was aber, wenn man es wegnimmt, das Ding aufhebt, das macht sein Wesen aus.

III. Bei der Härte sagt uns die Empfindung nichts Anderes, und können wir nichts Anderes klar und bestimmt von ihr erkennen, als daß Theile der harten Körper dem Druck unserer Hände widerstehen.

IV. Wenn zwei Körper sich einander nähern oder von einander entfernen, so werden sie deßhalb keinen größern oder geringern Raum einnehmen.

V. Ein Theil der Materie, ob er nachgebe oder widerstehe, verliert deßhalb nicht die Natur eines Körpers.

VI. Bewegung, Ruhe, Figur und dergleichen können ohne Ausdehnung nicht gedacht werden.

VII. Ueber die sinnlichen Beschaffenheiten hinaus bleibt in dem Körper nichts als die Ausdehnung und ihre Zustände, die im ersten Thl. der Pr. genannt sind.

VIII. Ein und derselbe Raum oder irgend eine Ausdehnung kann nicht das eine Mal größer seyn, als das andere Mal.

IX. Jede Ausdehnung kann getheilt werden, wenigstens dem Gedanken nach: die Wahrheit dieses Axioms kann Niemand, der auch nur die Anfangsgründe der Mathematik gelernt hat, bezweifeln; denn der zwischen der Tangente und dem Kreise gegebene Raum kann stets durch unzählige andere größere Kreise getheilt werden. Dieß ergibt sich auch aus den Asymptoten der Hyperbel.

X. Niemand kann sich die Grenzen einer Ausdehnung oder eines Raumes denken, wenn er sich nicht zugleich über diese Grenzen hinaus andere Räume denkt, die diesem unmittelbar folgen.

XI. Wenn die Materie vielfach ist, und nicht eine die andere unmittelbar berührt, so muß eine jede nothwendig unter Grenzen begriffen werden, über welche hinaus es keine Materie gibt.

XII. Die kleinsten Körper geben dem Drucke unserer Hände leicht nach.

XIII. Ein Raum durchdringt nicht einen andern Raum und ist auch nicht ein Mal größer als das andere Mal.

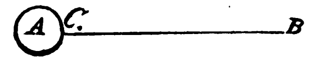
XIV. Wenn der Canal A von derselben Länge ist wie C, und C doppelt so breit wie A, und ein flüssiger Stoff fließt doppelt so schnell durch den Canal A, als der, welcher durch den Canal C fließt, so wird in demselben Zeitraum eben so viel Stoff durch den Canal A fließen, als durch C, und wenn durch den Canal A so viel fließt, als durch C, so wird jener Stoff eine doppelt so schnelle Bewegung haben.

XV. Dinge, die mit einem dritten übereinstimmen, stimmen unter sich überein, und solche, die das Doppelte von einem und demselben dritten, sind unter sich gleich.

XVI. Die Materie, die verschiedenartig bewegt wird, hat wenigstens so viele in der Thätigkeit getrennte Theile, als man verschiedene Grade der Bewegung auf Einmal an ihr beobachtet.

XVII. Die kürzeste Linie zwischen zwei Punkten ist die gerade.

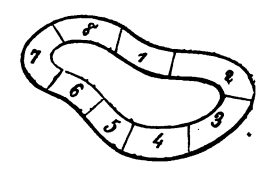
XVIII. Wenn der Körper A, von C nach B bewegt, durch einen Gegenstoß wieder zurückgetrieben wird, so wird er in derselben Linie nach C bewegt



XIX. Körper, die eine entgegengesetzte Bewegung haben, werden, wenn sie gegenseitig auf einander stoßen, beide eine Aenderung erdulden müssen, oder wenigstens eine von beiden.

XX. Die Aenderung in einem Dinge geht von einer stärkeren Kraft aus.

XXI. Wenn der Körper 1 nach Körper 2 bewegt wird, und gegen diesen stößt, und der Körper 8 durch diesen Stoß nach 1 bewegt wird, so können die Körper 1, 2, 3 ꝛc. nicht in einer geraden Linie seyn, sondern alle bis zu 8 machen einen vollständigen Kreis aus. S. Def. 9.



Erster Lehnsatz. Wo eine Ausdehnung oder ein Raum vorhanden ist, da ist nothwendig eine Substanz.

Beweis. Ausdehnung oder Raum (nach Axiom 1) kann nicht reines Nichts seyn; folglich ist es ein Attribut, das nothwendig einem Dinge beigelegt werden muß. Nicht Gott (nach Satz 16 Thl. 1); folglich einem Dinge, das nur der Hülfe Gottes bedarf, um zu existiren (nach Satz 12

Thl. 1), d. h. (nach Def. 2 das.) einer Substanz. W. z. b. w.

Zweiter Lehnsatz. Die Verdünnung und Verdichtung begreifen wir klar und bestimmt, obgleich wir nicht zugeben, daß die Körper bei der Verdünnung einen größern Raum einnehmen, als bei der Verdichtung.

Beweis. Sie können nur dadurch allein klar und bestimmt begriffen werden, daß die Theile eines Körpers sich von einander entfernen oder einander nähern: folglich (nach Axiom 4) werden sie weder einen größern noch einen geringern Raum einnehmen; denn, wenn die Theile eines Körpers, z. B. eines Schwammes, deßhalb, weil sie sich zusammen ziehen, die Körper, wodurch ihre Zwischenräume ausgefüllt werden, verdrängen, so wird dadurch nur jener Körper dichter gemacht, aber seine Theile werden deßhalb keinen kleinern Raum einnehmen, als vorher (nach Axiom 4). Und wenn sie wieder aus einander gehen, und die Höhlungen von andern Körpern ausgefüllt werden, so wird eine Auflockerung bewirkt; sie werden aber keinen größern Raum einnehmen. Und das, was wir an einem Schwamme mit den Sinnen deutlich wahrnehmen, können wir durch die blose Vernunft an allen Körpern

uns vorstellen, obgleich ihre Zwischenräume dem menschlichen Sinne ganz und gar verborgen sind. Somit wird die Verdünnung und Verdichtung von uns klar und bestimmt begriffen 2c. W. z. b. w.

Es schien uns angemessen, dieß hier voraus zu schicken, damit die Vernunft die Vorurtheile von Raum, Verdünnung 2c. abstreife und geschickt werde, das Nachfolgende einzusehen.

Erster Satz. Wenn auch Härte, Gewicht und andere sinnliche Beschaffenheiten von einem Körper getrennt werden, so wird nichts desto minder die Natur des Körpers unverändert bleiben.

Beweis. In der Härte z. B. dieses Steines zeigt uns der Sinn nichts Anderes, und können wir auch nichts Anderes klar und bestimmt davon erkennen, als daß die Theile harter Körper dem Druck unserer Hand widerstehen (nach Axiom 3); deßhalb (nach Satz 14 Theil 1) wird die Härte auch nichts Anderes seyn. Wenn aber jener Körper in ganz kleine Stäubchen verwandelt wird, so werden seine Theile leicht nachgeben (nach Axiom 12); aber sie werden die Natur des Körpers nicht verlieren (nach Axiom 5). W. z. b. w.

Beim Gewicht und andern sinnlichen

Beschaffenheiten verfährt die Beweisführung auf die gleiche Art.

Zweiter Satz. Die Natur des Körpers oder der Materie besteht in der blosen Ausdehnung.

Beweis. Die Natur eines Körpers wird durch die Wegnahme der sinnlichen Beschaffenheiten nicht aufgehoben (nach Satz 1. d. Thl.); folglich machen sie auch nicht das Wesen desselben aus (nach Axiom 2). Es bleibt also nichts als die Ausdehnung und ihre Beschaffenheiten (nach Axiom 7); folglich, wenn man die Ausdehnung wegnimmt, bleibt nichts, was zur Natur des Körpers gehört, sondern er wird ganz aufgehoben: also nach Axiom 2 besteht die Natur des Körpers in der Ausdehnung allein. W. z. b. w.

Folgesatz. Raum und Körper sind an sich nicht verschieden.

Beweis. Körper und Ausdehnung sind an sich nicht verschieden (nach dem Vorigen); Raum und Ausdehnung sind in einem Dinge nicht verschieden (nach Def. 6): folglich (nach Axiom 15) sind Raum und Körper an sich nicht verschieden. W. z. b. w.

Scholie.* Obgleich wir sagen, Gott ist

* S. hierüber Ausführlicheres im Anhange des zweiten Theils C. 3 und 9.

überall, so kann man deßhalb nicht zugeben, daß Gott ausgedehnt, d. h. (nach dem Vorigen) körperlich sey; denn Ueberallseyn bezieht sich allein auf die Macht Gottes und seine Mitwirkung, wodurch er alle Dinge erhält, und so, daß sich die Allgegenwart Gottes eben so wenig auf die Ausdehnung oder den Körper, als auf die Engel oder die menschlichen Seelen bezieht. Es ist aber zu beachten, daß, wenn wir sagen, seine Macht sey überall, wir nicht sein Wesen davon ausschließen; denn, wo seine Macht, da ist auch sein Wesen (Folgesatz des Satzes 17 Theil 1), aber nur so, daß wir seine Körperlichkeit ausschließen, d. h., daß Gott nicht mit einer körperlichen Macht überall sey, sondern mit einer göttlichen Macht oder Wesenheit, die zur Erhaltung der Ausdehnung und der denkenden Dinge gemeinschaftlich dient (Satz 17 Theil 1), die er gewiß nicht erhalten könnte, wenn seine Macht, d. h. sein Wesen, körperlich wäre.

Dritter Satz. Die Annahme eines leeren Raumes enthält einen inneren Widerspruch.

Beweis. Unter einem leeren Raum versteht man Ausdehnung ohne körperliche Substanz (nach Def. 5), d. h. (nach Satz 2 dieses Th.) einen Körper ohne Körper, was widersinnig ist.

Zu triftigerer Erklärung, und um das Vorurtheil über das Leere zu berichtigen, lese man Art. 17 und 18 des zweiten Theils der Principien, wo besonders zu bemerken ist, daß die Körper, zwischen denen nichts liegt, sich nothwendig wechselweise berühren, und auch, daß das Nichts keine Eigenschaften hat.

Vierter Satz. Ein und derselbe Theil eines Körpers nimmt das eine Mal nicht mehr Raum ein als das andere Mal, und wiederum derselbe Raum faßt das eine Mal keinen größern Körper als das andere Mal.

Beweis. Raum und Körper sind an sich nicht verschieden (nach dem Folgesatz des Satzes 2 d. Th.); folglich, wenn wir sagen, der Raum ist das eine Mal nicht größer als das andere Mal (nach Axiom 13), so sagen wir zugleich, daß der Körper das eine Mal nicht größer sey, d. h. keinen größern Raum einnehmen könne, als das andre Mal. Dieß war das Erste. Ferner: daraus, daß Raum und Körper an sich nicht verschieden sind, folgt, daß, wenn wir sagen, der Körper könne das eine Mal keinen größern Raum einnehmen, als das andere Mal, wir damit sagen, daß derselbe Raum das eine Mal keinen größern Körper fassen könne, als das andre Mal. W. z. b. w.

Folgesatz. Die Körper, die einen gleichen Raum einnehmen, z. B. Gold und Luft, haben gleich viel Materie der körperlichen Substanz.

Beweis. Die körperliche Substanz besteht nicht in der Härte, z. B. des Goldes, auch nicht in der Weichheit, z. B. der Luft, oder in irgend einer andern sinnlichen Beschaffenheit (nach Satz 1 d. Th.), sondern in der Ausdehnung allein (nach Satz 2 d. Th.). Da aber (nach der Voraussetzung) das Eine so viel Raum oder (nach Def. 6) so viel Ausdehnung hat als das Andere, so hat es folglich auch eben so viel körperliche Substanz. W. z. b. w.

Fünfter Satz. Es gibt keine Atome.

Beweis. Atome sind ihrer Natur nach untheilbare Theile der Materie (nach Def. 3); da aber die Natur der Materie in der Ausdehnung besteht (nach Satz 2 d. Th.), welche ihrer Natur nach, wenn auch noch so klein, dennoch theilbar ist (nach Axiom 9 und Def. 7), so ist folglich jeder Theil der Materie, so klein er auch sey, dennoch seiner Natur nach theilbar, d. h. es gibt keine Atome oder ihrer Natur nach untheilbare Theile der Materie. W. z. b. w.

Scholie. Die Frage über die Atome war stets bedeutend und verwickelt. Einige sagen, es

gebe Atome, weil ein Unendliches nicht größer seyn kann, als ein anderes Unendliches; und wenn zwei Quantitäten, angenommen A, und ein doppelt so großes als A, ins Unendliche theilbar sind, so werden sie auch durch die Macht Gottes, der ihre unendlichen Theile mit einem Blick erkennt, in der That auch in unendliche Theile getheilt werden können: folglich, wenn, wie gesagt ist, ein Unendliches nicht größer ist, als ein anderes Unendliches, so wird die Quantität A ihrer doppelten gleich seyn, was widersinnig ist. Ferner untersucht man auch, ob die Hälfte einer unendlichen Zahl auch unendlich ist, ob sie gerade oder ungerade sey, u. dgl. — Auf dieses Alles hat Cartesius geantwortet, daß wir das, was in den Bereich unserer Erkenntniß fällt, und somit klar und bestimmt von uns begriffen wird, nicht anderer Dinge wegen verwerfen dürfen, die über unsere Erkenntniß oder Fassungskraft hinausgehen und somit nur unadäquat von uns begriffen werden. Das Unendliche aber sammt seinen Eigenschaften geht über die menschliche Erkenntniß, als eine von Natur endliche, hinaus; und so wäre es unrecht, das, was wir klar und bestimmt vom Raum begreifen, als falsch zu verwerfen oder zu bezweifeln deßhalb, weil wir das Unendliche nicht fassen. Aus

diesem Grunde hält Cartesius das, woran wir keine Grenzen bemerken, wie die Ausdehnung der Welt, die Zerlegbarkeit der Theile der Materie ꝛc., für unbestimmt. (S. Art. 26. Th. 1 der Pr.)

Sechster Satz. Die Materie hat eine unbegrenzte Ausdehnung, und die Materie des Himmels und der Erde ist ein und dieselbe.

Beweis des ersten Theiles.

Von der Ausdehnung, d. h. (nach Satz 2 d. Th.) von der Materie, können wir uns keine andere Grenzen vorstellen, als daß über dieselben hinaus unmittelbar andere Räume folgen (nach Axiom 10); dieß ist (nach Def. 6), wir fassen die Ausdehnung oder die Materie, und zwar unbegrenzt. Dieß war das Erste.

Beweis des zweiten Theiles.

Das Wesen der Materie besteht in der Ausdehnung (nach Satz 2 d. Theiles), und zwar in einer unbegrenzten (nach Thl. 1), d. h. (nach Def. 4), was unter keinen Grenzen von der menschlichen Erkenntniß begriffen werden kann; folglich (nach Axiom 11) ist sie nicht vielfach, sondern überall ein und dieselbe. Dieß war das Zweite.

Scholie. Bisher haben wir von der Natur

oder dem Wesen der Ausdehnung gehandelt; daß sie aber so, wie wir sie begreifen, von Gott geschaffen existirt, haben wir im letzten Satze des ersten Theiles dargethan; und aus dem 12. Satze des ersten Theiles erfolgt, daß sie durch dieselbe Kraft, die sie geschaffen, erhalten wird. Ferner haben wir auch in dem nämlichen letzten Satze des ersten Theiles dargethan, daß wir, insofern wir denkende Wesen, mit einem Theile dieser Materie verbunden sind, mittelst deren wir begreifen, daß es in der That alle jene Verschiedenheiten gebe, deren wir sie durch die blose Betrachtung der Materie fähig wissen, als da sind: Theilbarkeit, örtliche Bewegung oder das Weggehen eines Theiles von einem Orte an den andern, das wir klar und bestimmt begreifen, wenn wir nur erkennen, daß andere Theile der Materie an den Ort der weggegangenen nachrücken. Und diese Theilung und Bewegung wird von uns auf unendliche Weise begriffen, und somit können auch unendliche Verschiedenheiten der Materie von uns begriffen werden. Ich sage, sie werden von uns klar und bestimmt begriffen, solange wir sie nämlich als Formen der Ausdehnung, nicht aber als reell von der Ausdehnung unterschiedene Dinge auffassen, wie in Pr. Thl. 1 weitläufig erklärt wurde. Und obgleich

die Philosophen viele andere Bewegungen erdacht haben, so können doch wir keine andere als die örtliche zugeben, da wir nichts, als was wir klar und bestimmt erfassen, zugeben, weil wir klar und bestimmt erkennen, daß die Ausdehnung keiner Bewegung außer der örtlichen fähig ist; es fällt auch keine andere unter den Bereich unserer Vorstellungen, und so wird auch außer der örtlichen keine andere zuzugeben seyn.

Zeno leugnete, wie erzählt wird, die örtliche Bewegung, und zwar verschiedener Gründe wegen, welche Diogenes der Cyniker auf seine Weise widerlegte, indem er nämlich durch die Schule wandelte, in welcher dieß von Zeno gelehrt wurde, und so durch dieses Herumgehen die Schüler desselben störte. Wie er aber sah, daß ihn ein Zuhörer anhielt, um sein Umhergehen zu hindern, schrie er ihn an und sagte: Warum wagst du so die Gründe deines Lehrers zu widerlegen? Damit aber nicht vielleicht Jemand, durch die Gründe Zeno's getäuscht, glaube, daß uns die Sinne etwas, nämlich die Bewegung, zeigen, was der Erkenntniß schnurstracks widerspräche, so daß der Geist auch hinsichtlich dessen getäuscht würde, was er mittelst der Erkenntniß klar und deutlich erfaßt, will ich seine hauptsächlichsten Gründe hier beibringen und zugleich

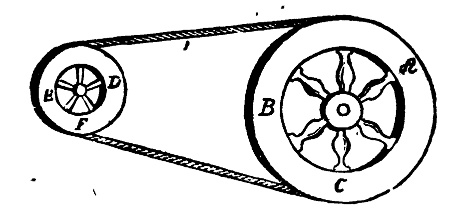
zeigen, daß sie sich nur auf falsche Voraussetzungen stützen, weil er nämlich keinen wahren Begriff von der Materie hatte.

Zuerst soll er gesagt haben, daß, wenn es eine örtliche Bewegung gäbe, die Bewegung eines mit der größten Schnelligkeit im Kreise bewegten Körpers nicht von der Ruhe verschieden seyn würde; Dieses aber sey widersinnig, und somit auch Jenes. Er beweist es folgendermaßen: Derjenige Körper ruht, an dem alle Punkte unverrückt an derselben Stelle verharren; nun aber bleiben alle Punkte eines mit der größten Schnelligkeit im Kreise bewegten Körpers unverrückt an derselben Stelle: folglich ꝛc. Dieß soll er an dem Beispiel eines Rades, wie hier A B C, erklärt haben. Wenn dieses mit einer gewissen Schnelligkeit um sein Centrum bewegt wird, so wird der Punkt A schneller durch B und C den Kreis vollenden, als wenn es langsamer bewegt würde. Gesetzt also z. B., wenn man es anfangs langsam bewegt, sey er nach einer Stunde wieder an derselben Stelle, von wo er anfing. Gesetzt aber, man bewege es doppelt so schnell, so wird er in einer halben Stunde an der Stelle

seyn, von wo er bewegt zu werden anfing, und, wenn vierfach schneller, nach einer Viertelstunde. Nehmen wir diese Schnelligkeit ins Unendliche vermehrt an, so würde auch die Zeit bis zu Momenten verringert; dann wird der Punkt A bei jener höchsten Schnelligkeit in jedem Moment oder beständig an dem Ort seyn, von wo er bewegt zu werden anfing, und somit bleibt er stets auf derselben Stelle; und was wir an dem Punkt A erkennen, kann man auch an allen Punkten dieses Rades erkennen; somit bleiben bei jener höchsten Schnelligkeit alle Punkte beständig auf derselben Stelle.

Um hierauf zu antworten, muß ich bemerken, daß dieser Beweis mehr gegen die höchste Schnelligkeit der Bewegung als gegen die Bewegung selber ist. Doch wir wollen hier nicht untersuchen, ob Zeno eine richtige Beweisführung hat, sondern wir wollen seine Vorurtheile aufdecken, auf welche sich diese ganze Beweisführung stützt, sofern sie die Bewegung leugnen will. Zuerst setzt er voraus, daß man die Körper als so schnell bewegt denken könne, daß sie nicht mehr schneller bewegt werden könnten. Sodann, daß die Zeit aus Momenten zusammengesetzt sey, wie andere die Quantität als aus untheilbaren Punkten zusammengesetzt aufgefaßt haben.

Beides ist falsch. Denn nie können wir uns eine so schnelle Bewegung denken, daß wir nicht zugleich eine schnellere denken könnten. Es widerstreitet nämlich unserer Erkenntniß, die Bewegung, wie klein auch immer die Linie sey, die sie beschreibt, so schnell zu denken, daß es keine schnellere geben kann. Derselbe Fall ist auch bei der Langsamkeit: man kann keine so langsame Bewegung denken, daß es nicht eine noch langsamere geben kann. Auch von der Zeit, weil sie das Maß der Bewegung ist, behaupten wir dasselbe, weil es nämlich unserer Erkenntniß offenbar widerspricht, eine Zeit zu denken, welche die kürzeste sey, die es geben kann. Um dieses Alles zu beweisen, wollen wir die Fußtapfen Zeno's verfolgen. Nehmen wir also, wie er selber, an, das Rad A B C bewege sich mit solcher Schnelligkeit um sein Centrum, daß der Punkt A in jedem Momente auf der Stelle A ist, von wo er bewegt wird. Ich sage, daß ich eine Schnelligkeit, die unendlich schneller ist als diese, und somit unendlich kleinere Momente klar denke. Denn, gesetzt, solang das Rad A B C um das Centrum bewegt wird, mache man vermittelst eines Seiles H, daß auch das andere Rad D E F, das ich doppelt so klein als jenes annehme, um sein Centrum bewegt wird. Da man aber das



Rad D E F doppelt so klein angenommen hat, als das Rad A B C, so ist deutlich, daß das Rad D E F sich doppelt so schnell bewegt, als das Rad A B C, und folglich ist der Punkt D in jedem halben Moment wieder an derselben Stelle, von wo er anfing bewegt zu werden. Sodann, wenn wir dem Rade A B C die Bewegung des Rades D E F geben, so wird D E F vierfach so schnell bewegt als vorher, und wenn wir wiederum diese letzte Schnelligkeit des Rades D E F dem Rade A B C gäben, so würde D E F achtmal so schnell bewegt, und so ins Unendliche. Dieß erhellt aber schon ganz deutlich aus dem blosen Begriff der Materie. Denn das Wesen der Materie besteht in der Ausdehnung oder in einem stets theilbaren Raum, wie wir gezeigt, und Bewegung ohne Raum gibt es nicht.

Wir haben auch gezeigt, daß ein Theil der Materie nicht zugleich zwei Räume ausfüllen

kann; denn das heißt so viel, als wenn wir sagten, ein Theil der Materie wäre seinem Doppelten gleich, wie aus dem Obigen erhellt: wenn daher ein Theil einer Materie bewegt wird, wird er einen Raum hindurch bewegt; dieser Raum, mag man sich ihn noch so klein denken, und folgerecht auch die Zeit, durch welche jene Bewegung gemessen wird, wird dennoch theilbar seyn, und folgerecht wird auch die Dauer jener Bewegung oder die Zeit theilbar seyn, und so ins Unendliche. W. z. b. w.

Gehen wir indeß auf ein Anderes, das er selber als Sophism angewandt haben soll, nämlich folgendermaßen: Wenn ein Körper bewegt wird, wird er entweder an der Stelle bewegt, wo er ist, oder wo er nicht ist. Er wird aber nicht bewegt, wo er ist; denn, wenn er irgendwo ist, so ruht er nothwendig. Er wird aber auch nicht bewegt, wo er nicht ist; folglich wird der Körper nicht bewegt. Diese Beweisführung ist der früheren vollkommen gleich; denn sie setzt auch voraus, es gebe eine kleinste Zeit: denn, wenn wir ihm erwiedern, ein Körper werde nicht auf der Stelle bewegt, sondern von der Stelle, wo er ist, zu einer Stelle, wo er nicht ist, so wird er fragen, ob er in den Zwischenräumen nicht war? Antworten wir mit der Unterscheidung,

wenn er unter dem „war“ „ruhte“ verstand, so geben wir nicht zu, daß er irgendwo war, solang er bewegt wurde; wenn er aber unter dem „war“ „existirte“ verstand, so sagen wir, daß, solang er bewegt wurde, er nothwendig existirte. Dann wird er wiederum fragen, wo er denn existirte, während er bewegt wurde? Wenn wir ihm dann wieder antworten, ob er mit jenem „wo er denn existirte“ fragen wolle, „welche Stelle er inne hatte, während er bewegt wurde,“ so sagen wir, er habe keine inne gehabt; verstand er aber darunter, „welchen Ort er verändert habe,“ so sagen wir, der Körper habe alle Oerter verändert, die er ihm von jenem Raume, durch welchen er bewegt wurde, anweisen wolle. Nun wird er weiter fragen, ob der Körper in demselben Zeitmomente einen Ort einnehmen und verändern könne. Hierauf antworten wir endlich mit der Distinction, daß, wenn er unter Zeitmoment nur solche Zeit versteht, die die kleinst denkbare sey, er wie hinlänglich dargethan ist, eine unerkennbare und somit der Antwort nicht werthe Sache frage; nimmt er aber Zeit in dem Sinn, wie ich oben erklärt habe, d. h. im wahren Sinne, so antworten wir, daß man nie eine so kleine Zeit bezeichnen kann, in welcher, wenn sie auch noch

unendlich kürzer angenommen würde, nicht ein Körper seinen Ort einnehmen oder verändern würde: dieß ist dem gehörig Aufmerkenden deutlich. Hieraus erhellt klar, was wir oben gesagt haben, daß er eine so kleine Zeit supponire, daß es keine geringere geben kann, und daß er folglich auch nichts beweise.

Außer diesen zweien beschleppt man sich bis heute noch mit einem andern Beweise Zeno's, den man mit seiner Widerlegung nachlesen kann bei Cartesius im vorletzten Briefe Bd. I.

Ich möchte hier meine Leser darauf aufmerksam machen, daß ich den Gründen Zeno's meine Gründe entgegengesetzt und ihn so aus der Vernunft widerlegt habe, nicht aber mit den Sinnen, wie Diogenes gethan hat. Denn die Sinne können dem Forscher keine andere Wahrheit geben, als die Erscheinungen der Dinge, wodurch er bestimmt wird, ihre Ursache aufzusuchen; nie aber können sie zeigen, daß etwas falsch sey, was die Erkenntniß klar und bestimmt als wahr erfaßt: denn dieß halten wir für das Beste, und dieß ist auch unsere Methode, unsere Sätze mit Gründen, die von der Vernunft klar und bestimmt aufgefaßt werden, zu beweisen, wobei wir es für eine Nebensache halten, was auch immer die Sinne ihnen scheinbar Entgegengesetztes

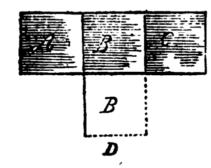
sagen mögen, und diese können, wie gesagt, die Vernunft nur bestimmen, daß sie eher Dieses als Jenes erforsche; sie können aber die Vernunft nicht der Falschheit überführen, wenn sie etwas klar und bestimmt erkannt hat.

Siebenter Satz. Kein Körper kann die Stelle eines andern einnehmen, wenn nicht zugleich jener andere die Stelle eines andern Körpers einnimmt.

Beweis. (S. die Fig. des folg. Satzes.) Verneint man dieß, so nehme man wo möglich an, daß der Körper A die Stelle des Körpers B, den ich als gleich mit A setze, einnehme und von seiner Stelle nicht weggehe; folglich schließt der Raum, der nur B einschließt, jetzt (nach der Hypothese) A und B ein, folglich das Doppelte der körperlichen Substanz, die er früher enthielt, was (nach Satz 4 d. Theils) widersinnig ist: folglich kann kein Körper die Stelle eines andern einnehmen, ohne ꝛc. W. z. b. w.

Achter Satz. Wenn irgend ein Körper in die Stelle eines andern tritt, so wird die von ihm verlassene Stelle in demselben Zeitmomente von einem andern Körper eingenommen, der diesen unmittelbar berührt.

Beweis. Wenn der Körper B nach D

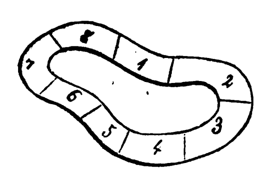


bewegt wird, so werden die Körper A und C im selben Augenblicke sich einander nähern und berühren oder nicht. Wenn sie sich einander nähern und berühren, so wird unsere Behauptung zugegeben; nähern sie sich aber nicht, sondern der ganze von B verlassene Raum läge zwischen A und C, so liegt ein jenem B gleicher Körper dazwischen (nach Folgesatz zu Satz 2 d. Th. und Folgesatz des Satzes 4 d. Th.), nicht aber (nach der Hypothese) derselbe B; also ein anderer, der in demselben Augenblicke dessen Stelle einnimmt: und, da er in demselben Augenblicke sie einnimmt, so kann es kein anderer, als der ihn unmittelbar berührende seyn (nach der Scholie zu Satz 6 d. Th.); denn dort haben wir gezeigt, daß es keine Bewegung von einer Stelle in die andere gebe, die nicht eine Zeit erheische, als welche man stets noch eine andere kürzere denken kann. Hieraus folgt, daß der Raum des Körpers B im selben Augenblicke nicht von einem andern Körper eingenommen werden könne, der durch einen Raum hindurch bewegt werden müßte, ehe er an dessen Stelle käme. Somit nimmt nur der Körper, der B unmittelbar berührt, in demselben Augenblicke dessen Stelle ein. W. z. b. w.

Scholie. Weil die Theile eines Körpers reell von einander unterschieden werden (nach Art. 61 Th. 1 d. Pr.), so kann der eine ohne den andern seyn (nach dem Folgesatz z. Satz 7 Th. 1), und sie hängen nicht von einander ab. Deßhalb sind alle jene Einbildungen von Sympathie und Antipathie als falsch zu verwerfen. Ferner, da die Ursache einer Wirkung stets eine positive seyn muß (nach Axiom 8 Th. 1), so wird man nie sagen können, daß ein Körper sich bewege, damit es keinen leeren Raum gebe, sondern blos durch den Anstoß eines andern.

Folgesatz. Bei jeder Bewegung wird ein vollständiger Kreis von Körpern zugleich bewegt.

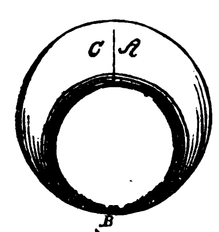
Beweis. Zur selben Zeit, da der Körper 1 die Stelle des Körpers 2 einnimmt, muß der Körper 2 in die Stelle eines andern, angenommen 3, eintreten und so weiter. (Nach Satz 7 d. Thls.) Ferner im selben Augenblicke, da der Körper 1 in die Stelle des Körpers 2 trat, muß die von 1 zurückgelassene Stelle von einem andern eingenommen werden (nach Satz 8 d. Thls.), wie etwa 8 oder ein anderer, welcher das 1 selber unmittelbar berührt. Da dieß nur



durch den Anstoß eines anderen Körpers geschieht (nach der vorhergehenden Scholie), als den man hier 1 annimmt, so können nicht alle diese bewegten Körper in einer und derselben geraden Linie seyn (nach Axiom 21), sondern (nach Def. 9) sie beschreiben einen vollständigen Kreis. W. z. b. w.

Neunter Satz. Wenn der kreisförmige Canal A B C voll Wasser und bei A viermal breiter als bei B ist, so wird in derselben Zeit, in welcher jenes Wasser (oder ein anderer flüssiger Körper), das bei A ist, gegen B bewegt zu werden anfängt, das Wasser, das bei B ist, viermal schneller bewegt werden.

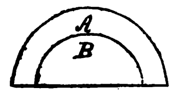
Beweis. Wenn alles Wasser, das bei A ist, nach B bewegt wird, so muß zugleich eben so viel Wasser aus C, das A unmittelbar berührt, in seine Stelle einrücken (nach Satz 8 d. Th.), und aus B wird eben so viel Wasser in die Stelle von C einrücken müssen (nach demselben Satze); folglich (nach Axiom 14) wird es viermal schneller bewegt werden. W. z. b. w.

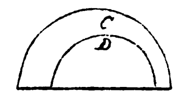


Was wir von einem kreisförmigen Canal sagen, gilt auch von allen ungleichen Räumen,

durch welche Körper, die zugleich bewegt werden, hindurch gehen müssen. Der Beweis ist nämlich bei allen andern eben so.

Lehnsatz. Wenn zwei Halbkreise vom selben Mittelpunkte aus gezogen werden, wie A und B,





so wird der Raum zwischen den Peripherien überall gleich seyn. Werden sie aber aus verschiedenen Mittelpunkten gezogen, wie C und D, so wird der Raum zwischen den Peripherien überall ungleich seyn.

Der Beweis ergibt sich schon aus der Definition des Kreises.

Zehnter Satz. Ein flüssiger Körper, der durch den Canal A B C bewegt wird, nimmt unendliche Grade der Schnelligkeit an. (S. die Figur des vorigen Satzes.)

B e w e i s. Der Raum zwischen A und B ist überall ungleich (nach dem vorigen Lehnsatz); folglich (nach Satz 9 d. Th.) wird die Schnelligkeit, mit welcher ein flüssiger Körper durch den Canal A B C bewegt wird, überall ungleich seyn. Ferner, da wir zwischen A und B uns unendliche Räume immer kleiner und kleiner

denken können (nach Satz 5 d. Th.), so werden wir auch ihre Ungleichheiten, die überall sind, als unendliche fassen, und somit werden (nach Satz 9 d. Th.) die Grade der Schnelligkeit unendlich seyn. W. z. b. w.

Eilfter Satz. Bei einer Materie, die durch den Canal A B C fließt, gibt es eine Theilung in unendliche Theilchen. (S. d. Fig. z. Satz 9.)

Beweis. Die Materie, die durch den Canal A B C fließt, erlangt zugleich unendliche Grade der Schnelligkeit (nach S. 10 d. 2. Th.); folglich (nach Axiom 16) hat sie unendliche wirklich getheilte Theile. W. z. b. w. (S. den Art. 34 und 35 im 2. Theile der Pr.)

Scholie. Bisher handelten wir von der Natur der Bewegung; wir müssen nun ihre Ursache untersuchen, die eine gedoppelte ist; die erste nämlich oder die allgemeine, die die Ursache aller Bewegungen ist, die in der Welt sind, und die besondere, durch welche es geschieht, daß die einzelnen Theile eines Stoffes Bewegungen erlangen, die sie früher nicht hatten. Was die allgemeine betrifft, da wir nichts zulassen können (nach Satz 14 Th. 1 und Schol. zu Satz 17 deff. Theiles), als was wir klar und bestimmt

begreifen, und wir keine andere Ursache außer Gott, als den Schöpfer der Materie, klar und bestimmt erkennen, so erhellt offenbar, daß es keine andere allgemeine Ursache als Gott geben kann. Was wir aber hier von der Bewegung sagen, gilt auch von der Ruhe.

Zwölfter Satz. Gott ist die Ursache der ursprünglichen Bewegung.

Beweis. Man sehe die zunächst vorhergehende Scholie.

Dreizehnter Satz. Dieselbe Quantität von Bewegung und Ruhe, welche Gott einmal der Materie mitgetheilt hat, erhält er auch jetzt noch durch sein Wirken.

Beweis. Da Gott die Ursache der Bewegung und der Ruhe ist (nach Satz 12 d. Th.), so erhält er sie auch noch durch dieselbe Macht, mit welcher er sie geschaffen (nach Axiom 10 Th. 1), und zwar in derselben Quantität, in welcher er sie zuerst geschaffen. (Nach dem Folgesatz zu Satz 20 Th. 1.) W. z. b. w.

1. Scholie. Obgleich in der Theologie gesagt wird, Gott thue Vieles aus Belieben, und um den Menschen seine Macht zu zeigen, so können wir doch, da das, was von seinem Belieben abhängt, nur durch göttliche Offenbarung kund

wird, dasselbe nicht in der Philosophie zulassen, wo allein, was die Vernunft eingibt, untersucht wird, damit nicht Philosophie und Theologie vermengt werden.

2. Scholie. Obgleich die Bewegung an einer bewegten Materie nichts Anderes ist, als eine Daseynsform derselben, so hat sie doch eine gewisse und bestimmte Quantität, und auf welche Weise diese zu erkennen ist, wird sich aus dem Folgenden ergeben. (S. Art. 36, Th. 2 der Pr.)

Vierzehnter Satz. Ein jedes Ding, insofern es einfach und ungetheilt ist und an sich allein betrachtet wird, verharrt stets, soviel an ihm liegt, in demselben Zustande.

Dieser Satz wird Vielen als ein Axiom gelten; wir werden ihn dennoch beweisen.

Beweis. Da nichts in irgend einem Zustande ist, als nur durch Gottes Wirken allein (nach Satz 12 Th. 1), und Gott in seinen Werken höchst beständig ist (nach dem Folgesatz zu Satz 20 Th. 1); so müssen wir, wenn wir auf keine äußerliche, d. h. besondere Ursachen achten, sondern das Ding an sich allein betrachten, behaupten, daß dieß, soviel an ihm ist, in dem Zustande, in dem es ist, stets verharrt. W. z. b. w.

Folgesatz. Ein Körper, der einmal bewegt wird, fährt stets fort, sich zu bewegen, wenn er nicht durch äußere Ursachen aufgehalten wird.

Beweis. Dieß ergibt sich aus dem letzten Satze; um jedoch das Vorurtheil von der Bewegung zu berichtigen, siehe Art. 37 und 38 Th. 2 der Pr.

Fünfzehnter Satz. Jeder bewegte Körper strebt von selbst darnach, seine Bewegung in gerader und nicht in krummer Linie fortzusetzen.

Diesen Satz dürfte man unter die Axiome zählen; ich werde ihn jedoch aus dem Vorhergehenden folgendermaßen beweisen.

Beweis. Die Bewegung, weil sie Gott allein zur Ursache hat (nach Satz 12 d. Th.), hat aus sich nie die Kraft zu existiren (nach Axiom 10 Th. 1), sondern sie wird in jedem Momente von Gott gleichsam hervorgebracht (nach dem, was bei den bereits genannten Axiomen bewiesen wurde); deßhalb, solange wir nur auf die Natur der Bewegung achten, so werden wir ihr nie eine Dauer, als zu ihrer Natur gehörend, beimessen können, welche größer als eine andere gedacht werden kann. Wenn man aber sagt, es gehöre zur Natur eines bewegten Kör-

pers, daß er mit seiner Bewegung eine krumme Linie beschreibe, so würde man der Natur der Bewegung eine längere Dauer beilegen, als wenn man annimmt, es sey die Natur eines bewegten Körpers, dahin zu streben, in gerader Linie fortbewegt zu werden (nach Axiom 17). Da wir aber (wie wir bereits gezeigt) der Natur der Bewegung keine solche Dauer beimessen können, so können wir folglich auch nicht annehmen, daß es die Natur eines bewegten Körpers sey, in irgend einer krummen Linie, sondern blos in der geraden Linie seine Bewegung fortzusetzen.

Scholie. Dieser Beweis wird vielleicht Vielen eben so wenig zu zeigen scheinen, daß es zur Natur der Bewegung nicht gehöre, eine krumme Linie als eine gerade zu beschreiben, und zwar deßwegen, weil keine gerade bezeichnet werden kann, als welche es keine kleinere gebe, sey es eine gerade oder krumme, und keine krumme, als welche es nicht auch eine kleinere krumme geben kann. Wenn ich auch dieses in Betracht ziehe, so glaube ich dennoch, daß der Beweis nichts desto minder richtig verfahre, sofern das, was wir zu beweisen aufgestellt, allein aus dem universellen Wesen oder aus der wesentlichen Differenz der Linien, nicht aber aus der Quantität jeder einzelnen oder aus dem accidentellen

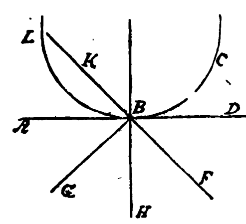
Unterschied sich ergibt. Um aber eine an sich hinlänglich klare Sache nicht durch Beweise dunkler zu machen, verweise ich die Leser nur auf die Definition der Bewegung, die nichts Anderes von der Bewegung behauptet, als die Fortbewegung eines Theils der Materie aus der Nähe des einen 2c. in die Nähe anderer 2c. Wenn wir daher die Bewegung nicht als die einfachste fassen, d. h. daß sie in gerader Linie geschehe, so knüpfen wir an die Bewegung etwas, was in ihrer Definition oder in ihrem Wesen nicht enthalten ist und somit nicht zu ihrer Natur gehört.

Folgesatz. Aus diesem Satze folgt, daß jeder Körper, der sich in krummer Linie bewegt, beständig von der Linie abweicht, nach welcher er von selbst seine Bewegung fortsetzen würde, und zwar durch den Zwang einer äußerlichen Ursache (nach Satz 14 d. Th.).

Sechzehnter Satz. Jeder Körper, der kreisförmig bewegt wird, wie z. B. ein Stein in einer Schleuder, wird beständig bestimmt, sich nach der Tangente auch weiter zu bewegen.

Beweis. Ein Körper, der kreisförmig bewegt wird, wird beständig von einer äußern Ursache gehindert, sich in der geraden Linie weiter zu bewegen (nach dem Folgesatz des vorigen);

hört diese auf, so wird der Körper sich von selbst in gerader Linie weiter fortbewegen (nach Satz 15). Ich sage außerdem, daß ein Körper, der kreisförmig bewegt wird, von einer äußern Ursache bestimmt wird, daß er seine Bewegung nach der Tangente fortsetzt. Verneint man dieß, so nehme man an, daß ein Stein in B von einer Schleuder z. B. nicht nach der Tangente B D bestimmt werde, sondern nach einer andern von demselben Punkte

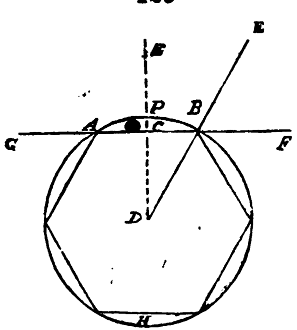


außerhalb oder innerhalb des Kreises gedachten Linie, wie B F, während man annimmt, daß die Schleuder von L nach B komme, oder in der Richtung von B G (von der ich sehe, daß sie mit der Linie B H, die von dem Mittelpunkte durch den Umkreis gezogen wird und sie im Punkte B durchschneidet, einen Winkel bildet, der dem Winkel F B H gleich ist), wenn man statt dessen voraussetzt, daß die Schleuder sich von C nach B bewege. Wenn aber angenommen wird, daß der Stein im Punkte B von einer Schleuder, die sich von L nach B kreisförmig bewegt, bestimmt wurde, seine Bewegung gegen F fortzusetzen; so mußte er nothwendig (nach

Axiom 18), wenn die Schleuder durch eine entgegengesetzte Bestimmung sich von C nach B bewegt, bestimmt werden, sich nach derselben Linie B F durch eine entgegengesetzte Bestimmung fortzubewegen, und somit wird er nach K, nicht aber nach G streben, was gegen die Hypothese ist. Und da * außer der Tangente keine Linie statuirt werden kann, die durch den Punkt B gezogen werden kann, da die Linie B H die Nebenwinkel als D B H und A B H gleich macht; so gibt es keine Linie außer der Tangente, die dieselbe Hypothese stützen könnte, es möge nun die Schleuder von L nach B oder von C nach B bewegt werden, und somit kann außer der Tangente keine statuirt werden, nach welcher sie bewegt zu werden strebt. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Man denke sich statt des Kreises ein Sechseck, A B H in einen Kreis eingeschrieben, und ein Körper C ruhe auf der einen Seite A B; sodann denke man sich, das Richtscheit D B E, dessen eines Ende ich mir im Mittelpunkte D befestigt, das andere aber beweglich vorstelle, werde um das Centrum D bewegt, indem es stets die Linie A B durchschneidet.

* Dieß erhellt aus Satz 18 und 19 im dritten Buche der Elemente.



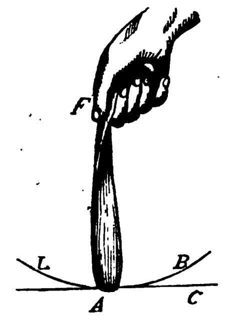
Es ist augenscheinlich, daß, wenn das Richtscheit D B E, während man es so bewegt denkt, zur selben Zeit auf den Körper C stößt, in welcher es die Linie A B im rechten Winkel durchschneidet, das Richtscheit selber den Körper C durch seinen Stoß bestimmen wird, in der Linie F B A G nach G zu, d. h. längs der unendlich verlängerten Seite A B, seine Bewegung fortzusetzen. Weil wir aber ein Sechseck beliebig angenommen haben, so wird dieß auch von jeglicher andern Figur gelten, von der wir uns denken, daß sie in diesen Kreis eingeschrieben werden kann; nämlich, wenn der Körper C, auf der einen Seite der Figur ruhend, von dem Richtscheit B zur selben Zeit angetrieben wird, in welcher es jene Seite im rechten Winkel durchschneidet, so wird C von jenem Richtscheit bestimmt werden, längs jener unendlich

verlängerten Linie seine Bewegung fortzusetzen. Nehmen wir daher statt des Sechsecks eine geradlinige Figur von unendlich vielen Seiten (das heißt nach der Definition des Archimedes einen Kreis), so erhellt, daß das Richtscheit D B E, wo es auch auf den Körper C stößt, stets zu der Zeit mit ihm zusammentrifft, in welcher es eine Seite einer solchen Figur im rechten Winkel schneidet, und so stößt es nie auf jenen Körper C, ohne ihn zugleich zu bestimmen, längs jener unendlich verlängerten Seite, seine Bewegung fortzusetzen. Da aber jede Seite nach irgend einer Seite verlängert, stets außerhalb der Figur fallen muß, so wird diese unendlich verlängerte Seite die Tangente einer Figur von unendlich vielen Seiten, d. h. eines Kreises. Wenn wir uns daher statt des Richtscheits eine kreisförmig bewegte Schleuder denken, so wird diese den Stein stets bestimmen, daß er seine Bewegung der Tangente nach fortsetzt. W. z. b. w.

Es ist hier zu bemerken, daß diese beiden Beweise auf jede krummlinige Figur angewendet werden können.

Siebenzehnter Satz. Jeder Körper, der kreisförmig bewegt wird, sucht von dem Mittelpunkte des Kreises, den er beschreibt, sich zu entfernen.

Beweis. Solang ein Körper kreisförmig bewegt wird, so lange wird er von einer äußern Ursache gezwungen, mit deren Aufhören alsbald seine Bewegung in der Tangente fortgesetzt wird



(nach dem Vorigen), deren Punkte alle außer dem, der den Kreis berührt, außerhalb des Kreises fallen (nach Satz 16 Buch 3 der Elem.), und somit stehen sie ferner vom Centrum ab; folglich, wenn ein Stein, der in der Schleuder E A kreisförmig bewegt wird, im Punkte A ist, sucht er sich in der Linie weiter zu bewegen, deren Punkte alle ferner von dem Mittelpunkte E abstehen, als alle Punkte des Umkreises L A B, was nichts Anderes ist, als daß er sich aus dem Mittelpunkte des Kreises, den er beschreibt, zu entfernen sucht. W. z. b. w.

Achtzehnter Satz. Wenn ein Körper, gesetzt A sich nach einem andern ruhenden Körper B bewegt, und B jedoch durch den Stoß des Körpers A nichts von seiner Ruhe verliert, so wird auch A nichts von seiner Bewegung verlieren, sondern wird dieselbe Quantität der Bewegung, die es früher hatte, fortbehalten.

Beweis. Verneint man dieß, so nehme man an, der Körper A verliere von seiner Bewegung und trage jedoch das, was er verloren, nicht auf einen andern etwa auf B über, so wird es, wenn das geschieht, in der Natur eine kleinere Quantität Bewegung geben, als früher, was widersinnig ist (nach Satz 13 d. Th.). Eben so verfährt der Beweis in Bezug auf die Ruhe in B; somit, wenn Eines auf das Andere nichts überträgt, wird B seine ganze Ruhe, und A seine ganze Bewegung behalten. W. z. b. w.

Neunzehnter Satz. Die Bewegung, an sich betrachtet, unterscheidet sich von der Richtung nach einer bestimmten Seite hin, und es ist nicht nöthig, daß ein bewegter Körper eine Zeit lang ruhe, um auf eine entgegengesetzte Seite gebracht oder zurückgetrieben zu werden.

Beweis. Man nehme an (wie im Vorhergehenden), daß der Körper A, in gerader Linie nach B bewegt, vom Körper B in seinem Fortlaufe aufgehalten würde, so wird folglich (nach dem Vorhergehenden) A seine vollständige Bewegung beibehalten und nicht im allergeringsten Zeitraume ruhen; aber, wenn er seine Bewegung fortsetzt, wird er nicht nach der nämlichen Seite bewegt, nach der er früher bewegt wurde; denn

es wird angenommen, daß er von B verhindert wird: und somit, da seine Bewegung ungemindert bleibt, wird er, da er die frühere Richtung verloren, nur nach dem entgegengesetzten Theile bewegt werden (nach dem, was im zweiten Cap. der Diopt. gesagt ist). Folglich (nach Ax. 2) gehört die Richtung nicht zum Wesen der Bewegung, vielmehr ist sie von derselben verschieden, und ein bewegter Körper, wenn er zurückgetrieben wird, ruht keineswegs eine Weile, w. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß eine Bewegung der andern nicht entgegengesetzt ist.

Zwanzigster Satz. Wenn der Körper A auf den Körper B stößt und denselben mit sich fortreißt, so verliert A so viel von seiner Bewegung, als B durch den Zusammenstoß mit A von A selber an sich zieht.

Beweis. Verneint man dieß, so nehme man an, B könne mehr oder weniger Bewegung von A an sich ziehen, als A verliert; dann wird man jenen ganzen Unterschied der Quantität der Bewegung in der ganzen Natur entweder addiren oder davon subtrahiren müssen, was (nach Satz 13 d. Th.) widersinnig ist: da also der Körper B nicht mehr und nicht minder Bewegung an sich ziehen kann, so zieht er folglich nur so viel an, als A verliert. W. z. b. w.

Einundzwanzigster Satz. Wenn der Körper A doppelt so groß ist als B und gleich schnell bewegt wird, so wird A auch eine doppelt so große Bewegung haben, als B, oder eine Kraft, um die gleiche Schnelligkeit wie B zu behalten.

Beweis. Man nehme z. B. statt das A zweimal B an, d. h. (nach der Hyp.) das eine A in zwei gleiche Theile getheilt, so hat jedes B die Kraft an der Stelle zu bleiben, wo es ist (nach Satz 14 d. Th.), und diese Kraft ist in jedem (nach der Hyp.) gleich; wenn nun diese beiden B verbunden werden, so wird es mit Beibehaltung seiner Schnelligkeit ein A, dessen Kraft und Quantität zweien B oder dem Doppelten eines B gleich seyn wird. Man bemerke, daß dieß schon allein aus der Definition der Bewegung hervorgeht; denn, je größer ein bewegter Körper ist, um so mehr Materie ist da, die von der andern Materie getrennt wird: es gibt also mehr Trennung, d. h. (nach Def. 8) mehr Bewegung. (S., was wir unter 4. bei der Definition der Bewegung bemerkt haben.)

Zweiundzwanzigster Satz. Wenn der Körper A gleich ist dem Körper B, und A wird doppelt so schnell bewegt als B, so wird die

Kraft oder die Bewegung in A die doppelte von B seyn.

Beweis. Angenommen, B, als es sich zuerst eine bestimmte Bewegungskraft angeeignet, habe sich vier Grade der Schnelligkeit angeeignet; wenn nun nichts hinzukommt, wird es fortfahren, sich zu bewegen (nach Satz 14 d. Th.) und in seinem Zustande zu verharren; nimmt man nun an, daß es von Neuem eine andere neue Kraft durch einen neuen Stoß sich aneigne, die der frühern gleich ist, so wird es dadurch abermals zu den frühern vier noch andere vier Grade der Schnelligkeit erlangen, die es auch (nach demselben Satze), behalten wird, d. h., es wird doppelt so schnell, d. h. gleich schnell wie A bewegt werden und wird zugleich die doppelte Kraft haben, nämlich die dem A gleiche: somit ist die Bewegung in A die doppelte von B. W. z. b. w.

Anmerkung. Unter Kraft in den bewegten Körpern verstehe ich hier die Quantität der Bewegung, welche Quantität bei gleichen Körpern je nach der Schnelligkeit der Bewegung größer seyn muß, sofern gleiche Körper durch dieselbe Schnelligkeit von den sie unmittelbar berührenden Körpern weiter getrennt werden, als wenn sie langsamer bewegt würden, und somit

(nach Def. 8) haben sie auch mehr Bewegung. Bei den ruhenden verstehe ich aber unter der Kraft des Widerstandes die Quantität der Ruhe. Hieraus folgt:

I. Folgesatz. Je langsamer Körper sich bewegen, um so mehr Theil haben sie an der Ruhe; denn sie widerstehen nicht den schneller bewegten Körpern, auf welche sie stoßen, und die eine geringere Kraft haben als sie selbst, und sie werden auch weniger von den sie unmittelbar berührenden Körpern getrennt.

II. Folgesatz. Wenn der Körper A sich doppelt so schnell bewegt als der Körper B, und B doppelt so groß ist als A, so ist in dem größeren B eben so viel Bewegung, als in dem kleineren A, und somit auch eine gleiche Kraft.

Beweis. B sey doppelt so groß als A, und A werde doppelt so schnell bewegt als B, und ferner sey C doppelt so klein als B und werde doppelt so langsam bewegt als A, so wird B (nach Satz 21 d. Th.) eine doppelt so große Bewegung haben, und A (nach Satz 22 d. Th.) wird eine doppelt so große Bewegung haben als C: folglich (nach Axiom 15) haben B und A die gleiche Bewegung; denn die Bewegung eines Jeden von ihnen ist die doppelte jenes dritten C. W. z. b. w.

III. Folgesatz. Hieraus folgt, daß sich die Bewegung von der Schnelligkeit unterscheide. Denn wir begreifen, daß von Körpern, die gleiche Schnelligkeit haben, der eine mehr Bewegung haben könne als der andere (nach Satz 12 d. Th.), und dagegen diejenigen, welche eine ungleiche Schnelligkeit haben, die gleiche Bewegung haben können. (Nach dem letzten Folgesatz.) Dieß ergibt sich auch aus der Definition der Bewegung allein; denn sie ist nichts Anderes, als die Versetzung eines Körpers aus der Nähe rc.

Hier muß aber noch bemerkt werden, daß dieser dritte Folgesatz dem ersten nicht widerstreitet; denn wir können die Schnelligkeit auf zweifache Weise auffassen, entweder insoweit ein Körper mehr oder minder in dieser Zeit von den ihn unmittelbar berührenden Körpern getrennt wird und daher in eben so weit an der Bewegung oder Ruhe mehr oder minder Theil nimmt, oder insoweit er in dieser Zeit eine größere oder kleinere Linie beschreibt und daher in eben so weit von der Bewegung unterschieden wird. Ich hätte hier andere Sätze anknüpfen können zur weitläufigeren Erläuterung des Satzes 14 d. Theiles, und ich hätte die Kräfte der Körper in jedem Zustande, wie ich bei der Bewegung gethan, erklären können; es wird indeß

genügen, den Art. 43 Th. 2 der Pr. nachzulesen und nur einen Satz daran zu knüpfen, der zum Verständnisse des Folgenden nöthig ist.

Dreiundzwanzigster Satz. Wenn die Daseynsformen eines Körpers eine Veränderung erleiden müssen, so wird diese Veränderung stets die geringste seyn, die es geben kann.

Beweis. Dieser Satz folgt deutlich genug aus dem 14. Satze d. Th.

Vierundzwanzigster Satz. I. Regel. Wenn zwei Körper, z. B. A und B, durchaus gleich sind und in einer entgegengesetzten Richtung gleich schnell auf einander zu bewegt werden, so wird, wenn sie auf einander stoßen, jeder sich auf die entgegengesetzte Seite zurück wenden, ohne einen Theil der Schnelligkeit zu verlieren.

Bei dieser Annahme erhellt deutlich, daß, um die Entgegengesetztheit dieser beiden Körper aufzuheben, entweder jeder nach einem entgegengesetzten Theile sich zurückwenden, oder daß einer den andern mit sich fortreißen muß; denn nur hinsichtlich der Richtung, nicht hinsichtlich der Bewegung sind sie sich entgegen.

Beweis. Wenn A und B gegenseitig auf einander stoßen, so müssen sie eine Veränderung

erleiden (nach Axiom 19); da aber eine Bewegung der andern nicht entgegen ist (nach dem Folgesatz zu Satz 19), so brauchen sie auch nichts von ihrer Bewegung zu verlieren. (Nach Axiom 19.) Deßhalb wird die Veränderung blos in der Richtung vor sich gehen; wir können aber nicht denken, daß die Richtung des Einen, z. B. B, verändert würde, wenn wir nicht A, von welchem es verändert werden mußte, als stärker annehmen. (Nach Axiom 20.) Dieß wäre aber gegen die Annahme: wenn also die Veränderung der Richtung nicht blos in Einem geschehen kann, so wird sie in Beiden geschehen, indem nämlich A und B sich nach entgegengesetzter Seite abwenden werden (nach dem, was im 2. Capitel der Dioptr. gesagt ist) und sie werden ihre volle Bewegung behalten. W. z. b. w.

Fünfundzwanzigster Satz. II. Regel. Wenn die Körper an Umfang ungleich sind, nämlich B größer als A, und alles Uebrige wie früher ist, dann wird A allein zurückgetrieben werden, und beide mit derselben Schnelligkeit ihre Bewegung fortsetzen. (S. d. Fig. zu Satz 27.)

Beweis. Wenn man A kleiner als B annimmt, so wird es auch (nach Satz 21) eine geringere Kraft haben als B; wenn aber in

dieser Hypothese, wie in der vorigen, die Entgegengesetztheit nur in der Richtung ist, so daß, wie ich im vorigen Satze gezeigt, die Veränderung nur in der Richtung zu geschehen braucht, so wird sie auch nur in A und nicht in B geschehen (nach Axiom 20); somit wird A von dem stärkeren B nur nach der entgegengesetzten Seite zurückgetrieben werden und seine volle Schnelligkeit dabei behalten. W. z. b. w.

Sechsundzwanzigster Satz. Wenn die Körper an Umfang und Schnelligkeit ungleich sind, nämlich B doppelt so groß als A, aber die Bewegung in A doppelt so schnell als die in B, und das Uebrige wie früher, so werden Beide sich nach einer entgegengesetzten Seite zurückwenden, und Jedes wird die Schnelligkeit, die es vorher hatte, beibehalten.

B e w e i s. Wenn (nach der Hypothese) A und B gegen einander bewegt werden, so ist in Einem so viel Bewegung als im Andern (nach dem 2. Folgesatze zu Satz 22 d. Th.); sonach ist die Bewegung des Einen der des Andern nicht entgegen (nach Folgesatz zu Satz 19 d. Th.), und die Kräfte in Beiden sind gleich, weßhalb diese Hypothese der Hypothese des 24. Satzes d. Th. gleich ist, und somit werden, nach dem

Beweis derselben, A und B nach entgegengesetzter Seite zurückgetrieben werden und ihre volle Kraft behalten. W z. b. w.

Folgesatz. Aus diesen drei Sätzen erhellt deutlich, daß die Richtung eines Körpers eine gleiche Kraft erheische, um verändert zu werden, wie die Bewegung. Hieraus folgt, daß ein Körper, der mehr als die Hälfte seiner Richtung und mehr als die Hälfte seiner Bewegung verliert, mehr Veränderung erleide, als der, der seine ganze Richtung verliert.

Siebenundzwanzigster Satz. III. Regel. Wenn die Körper an Umfang gleich, und B um ein Kleines schneller bewegt würde als A, so wird nicht nur A in der entgegengesetzten Richtung zurückgetrieben werden, sondern B wird auch die Hälfte der Schnelligkeit, um welche es A übertrifft, auf A übertragen, und Beide werden gleich schnell ihre Bewegung in derselben Richtung fortsetzen.

Beweis. A ist (nach der Hypothese) nicht nur durch seine Richtung, sondern auch durch seine Langsamkeit, insofern diese der Ruhe theilhaftig ist, B entgegengesetzt (nach dem Folgesatz zu Satz 22 d. Th.), wornach, obgleich es nach entgegengesetzter Seite zurückgetrieben,

und blos die Richtung geändert wird, deßhalb doch nicht die ganze Entgegengesetztheit dieser Körper aufgehoben wird; deßhalb (nach Axiom 19) muß die Veränderung sowohl in der Richtung als in der Bewegung geschehen: da aber B (nach der Hypothese) schneller als A bewegt wird, so wird B (nach Satz 22 d. Th.) stärker als A seyn; somit (nach Axiom 20) wird die Veränderung in A von B ausgehen, wodurch es auf die entgegengesetzte Seite gelenkt wird. Das war das Erste.

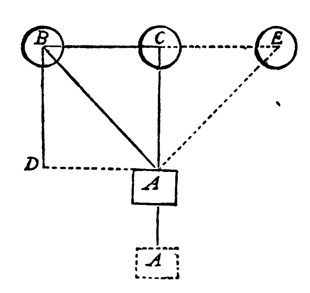
Ferner, solang A langsamer als B bewegt wird, widersetzt es sich (nach dem Folgesatz 1 zu Satz 22 d. Th.) dem B; folglich muß die Veränderung so lange dauern (nach Axiom 19), als es nicht langsamer als B bewegt wird: allein, schneller als B bewegt zu werden, dazu wird es in dieser Hypothese von keiner Ursache, die stark genug sey, gezwungen; da es also weder langsamer als B bewegt werden kann, da es von B angetrieben wird, noch auch schneller als B, so wird es folglich gleich schnell wie B seine Bewegung fortsetzen. Ferner, wenn B weniger als die Hälfte des Schnelligkeitsüberschusses auf A überträgt, dann wird A langsamer als B seine Bewegung fortsetzen; überträgt es aber mehr wie die Hälfte, dann wird A schneller als B

seine Bewegung fortsetzen, welches Beides widersinnig ist, wie wir bereits erwiesen: folglich wird die Aenderung so weit gehen, bis B die Hälfte des Schnelligkeitsüberschusses auf A übertragen hat, die B (nach Satz 20 d. Th.) verlieren muß, und so werden Beide gleich schnell ohne irgend eine Entgegengesetztheit ihre Bewegung nach derselben Seite fortsetzen. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß, je schneller ein Körper bewegt wird, er desto mehr eine solche Richtung erhält, in der Linie, in welcher er sich bewegt, seine Bewegung fortzusetzen, und dagegen, je langsamer, um so weniger erhält er eine solche Richtung.

Scholie. Damit der Leser die Kraft der Richtung nicht mit der der Bewegung verwechsle, mag hier noch Einiges angefügt werden, um die Kraft der Richtung von der Kraft der Bewegung genau zu unterscheiden. Wenn also die Körper A und C als gleich und mit gleicher Schnelligkeit in gerader Richtung gegen einander bewegt gedacht werden, so werden diese beiden (nach Satz 24 d. Th.) auf entgegengesetzte Seiten zurückgetrieben werden und dabei ihre volle Bewegung behalten. Wenn aber der Körper C in B ist und schief nach A bewegt wird, so ist klar, daß er minder die Richtung

erhalten hat, nach der Linie B D oder C A bewegt zu werden. Daher, obgleich er die gleiche Bewegung mit A hat, so ist doch die Kraft der Richtung des gerade nach A bewegten C, die mit der Richtungskraft des Körpers A gleich ist, größer als die Richtungskraft des C selber, das von B gegen A bewegt ist, und um so viel größer, als die Linie B A größer ist als die Linie C A; denn, so viel die Linie B A größer ist als die Linie C A, um so viel mehr Zeit erfordert B (wenn, wie hier angenommen wird, B und A gleich schnell bewegt werden), um nach



der Linie B D oder C A, wodurch es der Richtung des Körpers A entgegen ist, bewegt werden zu können, so daß, wenn C in schiefer Linie aus B auf A stößt, es eine solche Richtung erhalten wird, als ob es nach der Linie A B′, nach B′ gezeichnet, seine Bewegung fortsetzte (ich

setze nämlich voraus, daß B' an dem Punkte sey, wo die Linie A B' die verlängerte Linie B C durchschneidet und so weit von C entfernt ist, wie C von B); aber A wird, seine volle Bewegung und Richtung beibehaltend, gegen C fortlaufen und den Körper B mit sich treiben, weil B', solang es der Diagonale A B' nach in seiner Bewegung bestimmt und mit gleicher Schnelligkeit wie A bewegt wird, mehr Zeit erfordern als A, um einen Theil der Linie A C durch seine Bewegung zu beschreiben, und so weit der Richtung des Körpers A, die stärker ist, entgegengesetzt wird. Damit aber die Richtungskraft des aus B gegen A bewegten C, soweit es an der Linie C A Theil hat, gleich sey mit der Richtungskraft des C selber, das gerade nach A bewegt wird, oder (nach der Hypothese) selbst des A, so muß nothwendig B so viel Grade der Bewegung mehr als A haben, um so viel Theile die Linie B A größer ist als die Linie C A, und dann, wo es schief auf den Körper A stößt, wie A auf die entgegengesetzte Seite nach A' und B nach B', so wird Jedes, mit Beibehaltung seiner vollen Bewegung, zurückgetrieben werden. Wenn aber der Ueberschuß des B über A größer ist als der Ueberschuß der Linie B A über die Linie C A, dann wird B das A nach A' treiben und

ihm nur so viel von seiner Bewegung mittheilen, bis sich die Bewegung B zur Bewegung A verhält wie die Linie B A zur Linie C A, und indem es nur so viel Bewegung, als es auf A übergetragen, verliert, wird es nach der Seite hin, wohin es früher bewegt wurde, sich wieder fortbewegen. Wenn sich z. B. die Linie A C zur Linie A B, wie 1 zu 2, und die Bewegung des Körpers A zur Bewegung des Körpers B wie 1 zu 5 verhält, dann wird B einen Grad seiner Bewegung auf A übertragen und es nach der entgegengesetzten Seite treiben, und B wird mit den bleibenden vier Graden nach der Seite hin seine Bewegung fortsetzen, wohin es früher strebte.

Achtundzwanzigster Satz. IV. Regel. Wenn der Körper A ganz ruhet und ein wenig größer wäre als B, so mag man B mit jeder beliebigen Schnelligkeit nach A bewegen, es wird das A selber nie in Bewegung setzen, sondern es wird von ihm auf die entgegengesetzte Seite getrieben, indem es seine volle Bewegung beibehält. (S. die Fig. zu Satz 27.)

Anmerkung. Die Entgegengesetztheit dieser Körper kann auf dreierlei Weise aufgehoben werden: entweder daß der eine den andern

mit sich reißt, und sie sich hernach gleich schnell nach derselben Seite fortbewegen; oder daß einer auf eine entgegengesetzte Seite zurückgetrieben wird, und der andere seine volle Ruhe beibehält, oder daß einer auf die entgegengesetzte Seite zurückgetrieben wird und etwas von seiner Bewegung auf den andern ruhenden überträgt; einen vierten Fall aber gibt es nicht (nach Maßgabe von Satz 13 d. Th.): es wird daher (nach Satz 23 d. Th.) noch zu beweisen seyn, daß bei unserer Annahme die geringste Bewegung in diesen Körpern Statt findet.

Beweis. Wenn B das A bewegen würde, so lange bis Beide sich mit derselben Schnelligkeit fortbewegen, so müßte es (nach Satz 20 d. Th.) so viel von seiner Bewegung auf A übertragen, als A erhält; (nach Satz 21 d. Th.) mußte es mehr als die Hälfte seiner Bewegung verlieren und folglich (nach dem Folgesatz zu Satz 27 d. Th.) auch mehr als die Hälfte seiner Richtung: demnach würde es (nach dem Folgesatz zu Satz 26 d. Th.) mehr Veränderung erleiden, als wenn es nur seine Richtung verlöre, und, wenn A etwas von seiner Ruhe verliert, aber nicht so viel, daß es sich mit B in gleicher Schnelligkeit fortbewege, dann wird die Entgegengesetztheit dieser zwei Körper nicht aufgehoben

werden; denn A wird durch seine Langsamkeit, insofern diese an jener Ruhe Theil hat (nach dem Folgesatz 1 zu Satz 22 d. Th.), der Schnelligkeit von B entgegen seyn, und so wird B noch auf die entgegengesetzte Seite zurückgetrieben werden müssen und seine ganze Richtung und einen Theil der Bewegung selber, die es auf A übertragen hat, verlieren, was auch eine größere Veränderung ist, als wenn es die Richtung allein verlieren würde: die Veränderung wird also nach unserer Annahme, weil sie in der Richtung allein ist, die geringste seyn, die es in diesen Körpern geben kann, und sonach (nach S. 23 d. Th.) wird es keine andere geben. W. z. b. w.

Bei dem Beweise dieses Satzes ist noch zu bemerken, daß dasselbe auch bei Anderem gilt; wir haben nämlich den Satz 19 d. Th. nicht citirt, wo bewiesen wird, daß die volle Richtung verändert werden könne, und nichts desto minder die volle Bewegung bleibe, auf welches man jedoch achten muß, um die Kraft des Beweises richtig zu erfassen. Denn im Satze 23 d. Th. haben wir nicht gesagt, daß die Veränderung stets die absolut kleinste, sondern die kleinste, die es geben kann, seyn wird. Daß es aber eine solche Veränderung, die allein in der Richtung

besteht, geben kann, wie wir in diesem Beweis voraussetzen, erhellt aus Satz 18 und 19 d. Th. und Folgesatz.

Neunundzwanzigster Satz. V. Regel. Wenn der ruhende Körper A (s. Satz 30) kleiner ist, als B, und B beliebig langsam nach A bewegt würde, so wird er jenen mit sich bewegen, indem er nämlich einen Theil seiner Bewegung so auf A überträgt, daß beide hierauf gleich schnell bewegt werden. (S. Art. 50 Th. 2 der Pr.)

Bei dieser Regel können auch, wie bei der vorhergehenden, nur drei Fälle angenommen werden, in denen diese Entgegengesetztheit aufgehoben wird; wir werden aber zeigen, daß, nach unserer Annahme, die geringste Veränderung in diesen Körpern vorgeht, und sie daher (nach Satz 23 d. Th.) auf diese Weise auch sich verändern müssen.

Beweis. Nach unserer Annahme trägt B auf A weniger über (nach Satz 21 d. Th.) als die Hälfte seiner Bewegung und (nach dem Folgesatz zu Satz 17 d. Th.) weniger als die Hälfte seiner Richtung. Wenn aber B das A nicht mit sich risse, sondern auf die entgegengesetzte Seite zurückgetrieben würde, würde es seine ganze Richtung verlieren, und es erfolgte

eine größere Veränderung (nach Folgesatz zu Satz 26 d. Th.) und eine viel größere, wenn es seine ganze Richtung verlöre und zugleich einen Theil der Bewegung selber, wie im dritten Fall angenommen wird; deßhalb ist nach unserer Annahme die Veränderung die geringste. W. z. b. w.

Dreißigster Satz. VI. Regel. Wenn der Körper A ruhend und ganz genau dem Körper B gleich wäre, der sich nach jenem bewegt, so wird er theils von ihm fortgestoßen, theils von ihm auf die andere Seite zurückgetrieben werden.

Hier kann man wie im Vorigen sich auch nur drei Fälle denken; es wird also zu beweisen seyn, daß wir hier die geringste Veränderung setzen, die es geben kann.

Beweis. Wenn der Körper B den Körper A mit sich risse, bis beide sich gleich schnell fortbewegen, dann wird in dem einen so viel Bewegung seyn als im andern (nach Satz 22 d. Th.), und (nach dem Folgesatz zu Satz 27 d. Th.) wird er die Hälfte seiner Richtung verlieren müssen und auch (nach Satz 22 d. Thls.) die Hälfte seiner Bewegung; wird er von A auf die entgegengesetzte Seite zurückge-

trieben, dann wird er seine ganze Richtung verlieren und seine ganze Bewegung beibehalten (nach Satz 18 d. Thls.), und diese Veränderung ist der frühern gleich (nach Folgesatz zu S. 26 d. Thls.). Es kann aber keiner von diesen Fällen eintreffen; denn, wenn A seinen Zustand beibehalten würde, und die Richtung des B selber verändern könnte, wäre es nothwendig (nach Axiom 20) stärker als das B selber, was gegen die Annahme wäre, und, wenn B das A mit sich risse, bis beide gleich schnell bewegt würden, wäre B stärker als A, was auch gegen die Annahme ist. Da aber keiner von diesen beiden Fällen Statt hat, wird der dritte eintreffen, daß nämlich B das A ein wenig anstößt und von A zurückgestoßen wird; w. z. b. w. (S. Art. 51 Th. 2 d. Pr.)

Einunddreißigster Satz. VII. Regel. Wenn B und A nach derselben Seite bewegt würden, und zwar A langsamer, B aber ihm folgend schneller, so daß es jenes endlich berührte, und A größer wäre, als B, aber der Ueberschuß der Schnelligkeit in B größer wäre, als der Ueberschuß der Größe in A, dann wird B nur so viel von seiner Bewegung auf A übertragen, daß Beide hernach gleich schnell und nach denselben Seiten vorschreiten. Wenn aber

hingegen der Ueberschuß der Größe in A größer ist, als der Ueberschuß der Schnelligkeit in B, dann wird es von ihm auf die entgegensetzte Seite zurückgetrieben, indem es seine ganze Bewegung beibehält. (S. Art. 52 Th. 2 der Pr.) Hier können wiederum wie im Vorigen nur drei Fälle gedacht werden.

Beweis des ersten Theils. B kann von A, als welches es (nach Satz 21 und 22 d. Th.) stärker angenommen wird, nicht auf die entgegengesetzte Seite zurückgestoßen werden (nach Axiom 20): folglich, da das B selber stärker ist, wird es A mit sich bewegen, und zwar auf solche Weise, daß sie sich mit gleicher Schnelligkeit fortbewegen; denn dann erfolgt auch geringste Veränderung, wie aus dem Vorhergehenden leicht erhellt.

Beweis des zweiten Theils. B kann nicht A, als welches es (nach Satz 21 und 22 d. Th.) minder stark angenommen wird, fortstoßen (nach Axiom 20) und ihm auch nichts von seiner Bewegung geben: daher (nach Folgesatz zu S. 14 d. Th.) wird B seine ganze Bewegung behalten, aber nicht nach derselben Seite; denn nach der Annahme wird es von A gehindert. Folglich (nach dem, was in dem zweiten Cap. der Diopt. gesagt ist) wird es

auf die entgegengesetzte Seite zurückgetrieben und behält seine ganze Bewegung (nach Satz 18 d. Th.); w. z. b. w.

Anmerkung. Wir haben in den letzten Sätzen als bewiesen angenommen, daß jeder Körper, in gerader Richtung auf einen andern stoßend, von dem er absolut gehindert wird, weiter auf derselben Seite vorzuschreiten, auf die entgegengesetzte, nicht aber auf irgend eine andere Seite zurückgetrieben werden müsse; um dieses zu verstehen, lese man Cap. 2 der Dioptr.

Scholie. Bisher haben wir, um diejenigen Veränderungen der Körper zu erklären, die durch gegenseitigen Stoß erfolgen, zwei Körper als von den übrigen getrennt betrachtet, indem wir keine Rücksicht auf die sie überall umgebenden Körper nahmen. Nun wollen wir aber ihren Zustand und ihre Veränderungen betrachten, mit Rücksicht auf die Körper, die sie überall umgeben.

Zweiunddreißigster Satz. Wenn der Körper B überall von bewegten Körperchen umgeben ist, die ihn mit gleicher Kraft nach allen Seiten zugleich treiben, wird er, solange keine andere Ursache entgegenwirkt, auf derselben Stelle unbewegt verharren.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus sich; denn, wenn der Körper durch den Stoß der Körperchen, die von der einen Seite wirken, nach einer Seite bewegt würde, so würden die Körperchen, die ihn bewegen, mit größerer Kraft treiben, als die andern, die ihn zur selben Zeit auf die entgegengesetzte Seite treiben und ihre Wirkung nicht erlangen können (nach Axiom 20), was gegen die Annahme wäre.

Dreiunddreißigster Satz. Der Körper B unter den oben angenommenen Verhältnissen kann durch den Hinzutritt jeder beliebigen kleinen Kraft nach jeder beliebigen Seite hin bewegt werden.

Beweis. Alle Körper, die B unmittelbar berühren, weil sie (nach der Annahme) in der Bewegung sind, und B (nach dem Vorigen) unbewegt bleibt, werden, sobald sie B berühren, mit Beibehaltung ihrer vollen Bewegung nach einer andern Seite zurückgetrieben werden (nach Satz 28 d. Th.), und so wird der Körper B stets von den Körpern, die ihn unmittelbar berühren, wieder freiwillig verlassen. Man denke sich also B so groß, als man will, es bedarf keiner Handlung, um es von den Körpern, die es unmittelbar berühren, zu trennen (nach dem,

was wir bei der 8. Definition unter 4 bemerkt haben). Deßhalb kann keine äußere Kraft, und denke man sie auch noch so klein, gegen B angewendet werden, die nicht größer wäre als die Kraft, die B hat, um in seiner Stelle zu verharren (denn wir haben schon gezeigt, daß es keine Kraft hat, um an den es unmittelbar berührenden Körpern festzuhalten), und die, auch dem Stoße der Körperchen hinzugefügt, die zugleich mit jener äußern Kraft B nach dieser Seite stoßen, nicht größer wäre als die Kraft der andern Körperchen, die dieses B auf die entgegengesetzte Seite treiben (jene wurde nämlich, ohne die äußere Kraft, als dieser gleich angenommen); folglich (nach Axiom 20) wird der Körper B von dieser äußern Kraft, so klein man sie auch denke, nach irgend einer Seite bewegt werden. W. z. b. w.

Vierunddreißigster Satz. Der Körper B unter den oben angenommenen Verhältnissen kann nicht schneller bewegt werden, als er von einer äußeren Kraft getrieben ist, obgleich die Theile, von denen er umgeben wird, sich weit schneller bewegen.

Beweis. Die Körperchen, die zugleich mit der äußeren Kraft den Körper B nach

derselben Seite treiben, obgleich sie viel schneller bewegt werden, als die äußere Kraft B bewegen kann, werden doch, weil (nach dem aufgestellten Satze) sie keine größere Kraft haben als die Körper, die dieses B auf die andere Seite zurücktreiben, alle ihre Richtungskräfte nur daran wenden, diesen zu widerstehen, und ihnen (nach Satz 32 d. Th.) keine Schnelligkeit mittheilen. Folglich, da keine andere Umstände oder Ursachen angenommen werden, wird B von keiner andern Ursache als von der äußern Kraft einige Schnelligkeit erhalten, und somit (nach Axiom 8 Th. 1) wird es nicht schneller bewegt werden können, als es von der äußern Kraft getrieben ist. W. z. b. w.

Fünfunddreißigster Satz. Wenn der Körper B so von einem äußern Stoß bewegt wird, empfängt er den größten Theil seiner Bewegung von den Körpern, von denen er stets umgeben wird, nicht aber von einer äußern Kraft.

Beweis. Der Körper B, noch so sehr groß gedacht, muß von einem wenn auch noch so geringen Stoße bewegt werden. (Nach Satz 33 d. Th.) Man nehme also an, B wäre viermal so groß als der äußere Körper, durch dessen Kraft es gestoßen wird: wenn also (nach dem

Vorhergehenden) beide gleich schnell bewegt werden müssen, so wird auch viermal so viel Bewegung in B seyn als in dem äußern Körper, von dem er gestoßen wird (nach Satz 21 d. Th.); deßhalb (nach Axiom 8 Th. 1) hat es den hauptsächlichsten Theil seiner Bewegung nicht von der äußern Kraft. Und weil außer dieser keine andere Ursachen angenommen werden als die Körper, von denen es stets umgeben wird (denn das B selber wird an sich unbewegt angenommen), so erhält es folglich (nach Axiom 7 Th. 1) nur von den Körpern, die es umgeben, den hauptsächlichsten Theil seiner Bewegung, nicht aber von der äußern Kraft. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir können hier nicht, wie oben, sagen, daß die Bewegungen der Theilchen, die von einer Seite kommen, zum Widerstande gegen die Bewegung der Theilchen, die von der andern Seite kommen, erforderlich wäre, denn die Körper, die mit gleicher Bewegung (wie hier angenommen wird) gegen einander bewegt sind, sind nur durch die Richtung,* nicht aber durch die Bewegung einander entgegen (nach

* S. Satz 24 d. Th.; denn dort ist gezeigt, daß zwei Körper, die sich gegenseitig widerstehen, ihre Richtung, nicht aber ihre Bewegung aufwenden.

Folgesatz zu Satz 19 d. Th.); somit wenden sie nur ihre Richtung, nicht aber ihre Bewegung in dem gegenseitigen Widerstande auf, und daher kann der Körper A keine Richtung und folglich (nach Folgesatz zu Satz 27 d. Th.) keine Schnelligkeit, insoweit sie sich von der Bewegung unterscheidet, von den umgebenden Körpern empfangen, aber wohl Bewegung; ja sogar, wenn die Hülfskraft hinzukommt, muß es nothwendig von ihnen bewegt werden, wie wir in diesem Satze gezeigt haben, und aus der Weise, wie wir im 33. Satze verfahren, deutlich zu ersehen ist.

Sechsunddreißigster Satz. Wenn ein Körper, z. B. unsere Hand, überall hin mit gleicher Bewegung bewegt werden kann, so daß sie keinen Körpern irgend widersteht, und auch keine andere Körper ihr auf irgend eine Weise widerstehen, so werden nothwendig in jenem Raume, durch welchen sie so bewegt wird, so viel Körper nach der einen Seite als nach der andern, mit einer unter sich gleichen und mit der Hand gleichen Schnelligkeitskraft bewegt werden.

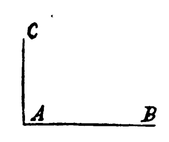
Beweis. Ein Körper kann durch keinen Raum bewegt werden, der nicht voll von Körpern ist. (Nach Satz 3 d. Th.) Ich sage also, der Raum, durch welchen unsere Hand so bewegt

werden kann, ist von Körpern angefüllt, die unter denselben Bedingungen, die ich genannt, in Bewegung gesetzt werden. Verneint man dieß, so nehme man an, daß sie ruhen oder auf eine andere Weise bewegt werden. Ruhen sie, so werden sie nothwendig der Bewegung der Hand so lange widerstehen (nach Satz 14 d. Th.), bis deren Bewegung ihnen mitgetheilt wird, so daß sie dann mit ihr nach derselben Seite mit gleicher Schnelligkeit bewegt werden. (Nach Satz 20 d. Th.) In dem aufgestellten Satze wird aber angenommen, daß sie nicht widerstehen; folglich werden diese Körper bewegt. Dieß war das Erste.

Ferner müssen sie nach allen Seiten bewegt werden. Verneint man dieß, so nehme man an, sie werden nach einer Seite nicht bewegt, etwa von A nach B. Wenn sich also die Hand von A nach B bewegt, so stößt sie nothwendig auf bewegte Körper (nach dem ersten Theile dieses Satzes), und welche zwar, nach der Hypothese des Verneinenden, nach einer andern, von der Handrichtung verschiedenen Richtung bewegt sind; so werden sie ihr also widerstehen (nach Satz 14 d. Th.), bis sie mit der Hand selber nach derselben Seite bewegt werden (nach Satz 24 und Scholie zu Satz 27 d. Th.): aber (nach

dem aufgestellten Satze) widerstehen sie der Hand nicht und werden somit nach jeder Seite bewegt werden. Das war das Zweite.

Wiederum werden diese Körper mit unter sich gleicher Schnelligkeitskraft nach jeder Seite hin bewegt werden. Denn, wenn man voraussetzt, sie werden nicht mit gleicher Schnelligkeitskraft bewegt, so nehme man an, daß sie von A nach B bewegt werden nicht mit so großer Schnelligkeitskraft als diejenigen, welche von A nach C bewegt werden. Deßhalb, wenn die Hand mit derselben Schnelligkeit (denn, daß sie mit gleicher Bewegung nach allen Theilen ohne Widerstand bewegt werden kann, wird vorausgesetzt), mit welcher die Körper von A nach C bewegt werden, von A nach B bewegt würde, so würden die von A nach B bewegten Körper so lange der Hand widerstehen (nach Satz 14 d. Th.), bis sie mit gleicher Schnelligkeitskraft wie die Hand bewegt würden (nach Satz 31 d. Th.); das ist aber gegen die Annahme: folglich werden sie mit gleicher Schnelligkeitskraft nach allen Seiten bewegt werden. Das war das Dritte.



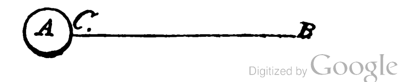
Endlich, wenn die Körper nicht mit gleicher Schnelligkeitskraft wie die Hand bewegt würden,

so wird die Hand entweder langsamer, d. h. mit geringerer Schnelligkeitskraft, oder schneller, d. h. mit größerer Schnelligkeitskraft, bewegt werden als die Körper. Wenn das Erste, so widersteht die Hand den Körpern, die ihr nach derselben Seite folgen. (Nach Satz 31 d. Th.) Wenn das Zweite, so werden die Körper, denen die Hand folgt, und mit welchen sie nach derselben Seite bewegt wird, ihr widerstehen. (Nach demselben Satze.) Beides ist gegen die Annahme. Da also die Hand weder langsamer noch schneller bewegt werden kann, so wird sie mit gleicher Schnelligkeitskraft, wie die Körper, bewegt werden. W. z. b. w.

Fragt man, warum ich mit gleicher Schnelligkeitskraft und nicht schlechtweg mit gleicher Schnelligkeit sage, so lese man die Scholie des Folgesatzes zu Satz 27 d. Th. Fragt man ferner, warum die Hand, während sie z. B. von A nach B bewegt wird, nicht den Körpern widerstehe, die zur selben Zeit mit gleicher Kraft von B nach A bewegt sind, so lese man Satz 33 d. Th., woraus man erkennen wird, daß deren Kraft durch die Kraft der Körper ausgeglichen werde (denn diese Kraft ist nach dem 3. Theile dieses Satzes jener gleich), die zur selben Zeit wie die Hand von A nach B bewegt werden.

Siebenunddreißigster Satz. Wenn ein Körper, angenommen A, von irgend einer kleinen Kraft nach irgend einer Seite bewegt werden kann, so ist er nothwendig von Körpern umgeben, die mit einer unter sich gleichen Schnelligkeit bewegt werden.

Beweis. Der Körper A muß überall von Körpern umgeben werden (nach Satz 6 d. Th.), und zwar von solchen, die nach jeder Seite gleich bewegt sind; denn, wenn sie ruhen würden, könnte der Körper A nicht von jeder kleinen Kraft nach jeder Seite hin (wie angenommen wird) bewegt werden, sondern mindestens von einer solchen Kraft, welche die Körper, die das A unmittelbar berühren, mit sich bewegen könnte. (Nach Axiom 20 d. Th.) Sodann, wenn die Körper, von welchen A umgeben wird, mit größerer Kraft nach der einen Seite bewegt würden als nach der andern, etwa von B nach C mit größerer Kraft als von C nach B, da es überall von bewegten Körpern umgeben ist, wie wir bereits bewiesen, so müßten nothwendig (durch das, was wir Satz 33 bewiesen) die Körper, die von B nach C bewegt sind, A nach derselben Seite mit sich reißen. Somit reicht nicht jede



kleine Kraft hin, um A nach B zu bewegen, sondern nur eine genau so große, die den Ueberschuß der Bewegung der Körper, die von B nach C kommen, ausgleichen kann. (Nach Axiom 20.) Deßhalb müssen sie alle mit gleicher Kraft nach allen Seiten bewegt werden. W. z. b. w.

Scholie. Da dieß sich bei den Körpern so verhält, die Flüssigkeiten genannt werden, so sind folglich diejenigen Körper flüssig, die in viele kleine Theilchen getheilt und mit gleicher Kraft nach allen Seiten bewegt sind. Und, obgleich jene Theilchen auch nicht von einem Luchsauge erschaut werden können, so wird das doch nicht zu leugnen seyn, was wir eben klar bewiesen haben. Denn aus den vorhergehenden Sätzen 10 und 11 ergibt sich zur Genüge eine solche Subtilität der Natur, daß sie (geschweige mit den Sinnen) von keinem Gedanken bestimmt oder erreicht werden kann. Ferner, da sich aus dem Vorhergehenden auch hinlänglich ergibt, daß die Körper durch ihre Ruhe allein andern Körpern widerstehen, und wir in der Festigkeit, wie die Sinne sagen, nichts Anderes erkennen, als daß die Theile fester Körper der Bewegung unserer Hand widerstehen, so schließen wir deutlich, daß jene Körper, deren Theile alle bei einander ruhen, fest seyen. (S. Art. 54, 55, 56, Th. 2 d. Pr.)

Benedict von Spinoza's
Principien der Cartesischen Philosophie, in geometrischer Methode dargestellt.

Dritter Theil.

Nachdem nun so die allgemeinsten Principien der natürlichen Dinge dargestellt sind, müssen wir zur Erklärung dessen schreiten, was aus ihnen folgt. Da jedoch das, was aus den Principien folgt, mehr ist, als unser Geist mit dem Gedanken durchmustern kann, und wir von ihnen nicht bestimmt werden, eher das Eine als das Andere zu betrachten, so müssen wir vor Allem eine kurze Geschichte der hauptsächlichsten Phänomene, deren Ursachen wir hier untersuchen werden, aufstellen; diese findet man von Art. 5 bis 15 Th. 3 der Pr. und von Art. 20 bis 43 ist die Hypothese aufgestellt, die Cartesius nicht nur zur Erkenntniß der Himmelsphänomene,

sondern auch zur Erforschung ihrer natürlichen Ursachen am passendsten hält.

Ferner, da es der beste Weg zur Erkenntniß der Pflanzen- oder Menschennatur ist, zu betrachten, wie sie allmählich aus Keimen entstehen und erzeugt werden, so werden solche Principien auszumitteln seyn, die höchst einfach und höchst leicht zu erkennen sind, woraus wir zeigen, daß, wie aus Keimen, die Sterne, der Himmel und überhaupt Alles, was wir in dieser sichtbaren Welt finden, entstanden seyn kann; obgleich wir wohl wissen, daß sie nie so entstanden sind. Denn auf diese Weise können wir ihre Natur weit besser darstellen, als wenn wir sie blos beschrieben, wie sie bereits sind.

Ich sage, wir suchen einfache und leicht erkennbare Principien; denn, wenn es nicht solche sind, werden wir ihrer nicht bedürfen, weil wir nur deßhalb uns für die Dinge einen Keim denken, damit ihre Natur uns desto leichter deutlich wird, und wir nach der Weise der Mathematiker von dem Klarsten zu dem Dunkleren und von dem Einfachsten zu dem Zusammengesetzteren aufsteigen.

Wir sagen ferner, daß wir solche Principien suchen, woraus wir die mögliche Entstehung der Sterne, der Erde rc. nachweisen; denn

solche Principien, die nur zur Erklärung der Himmelsphänomene hinreichen, wie hier und da die Astronomen thun, suchen wir nicht, sondern solche, die uns auch zur Erkenntniß der erdischen Phänomene leiten (weil wir nämlich dafür halten, daß Alles, was wir auf der Erde sich ereignen sehen, unter die Naturphänomene zu rechnen ist). Um aber diese zu finden, ist zu einer tauglichen Hypothese Folgendes zu beobachten.

I. Daß sie (blos an sich betrachtet) keinen Widerspruch in sich schließe.

II. Daß sie die nur möglich einfachste sey.

III. Daß sie, was aus dem Zweiten folgt, höchst leicht zu erkennen sey.

IV. Daß Alles, was wir in der ganzen Natur betrachten, daraus abgeleitet werden könne.

Wir sagten endlich, wir dürften eine Hypothese annehmen, woraus wir, als aus ihrer Ursache, die Naturphänomene ableiten können, obgleich wir wohl wissen, daß sie nicht so entstanden sind. Um dieses verständlich zu machen, führe ich folgendes Beispiel an. Wenn Jemand auf einem Papier eine krumme Linie, die man eine Parabel nennt, gezeichnet sieht und ihre Beschaffenheit erforschen will, so ist es gleichviel, ob er voraussetzt, diese Linie sey zuvor

aus einem Kegel geschnitten und hernach auf das Papier gedruckt, oder sie sey durch die Bewegung zweier geraden Linien hingezeichnet oder auf eine andere Weise entstanden, wenn er nur aus dem, was er voraussetzt, alle Eigenschaften der Parabel darthun kann. Ja, wenn er auch weiß, jene Linie auf dem Papier sey durch den Abdruck eines durchschnittenen Kegels entstanden, so wird er nichts desto minder sich beliebig eine andere Ursache denken können, die ihm am passendsten scheint, um alle Eigenschaften der Parabel zu erklären. So können wir auch, um die Züge der Natur zu erklären, irgend eine Hypothese beliebig annehmen, wenn wir nur daraus alle Naturphänomene in mathematischen Consequenzen ableiten. Und, was noch bemerkenswerther ist, wir werden kaum etwas annehmen können, woraus nach den oben erklärten Naturgesetzen nicht dieselben Wirkungen, wenn gleich vielleicht schwieriger, abgeleitet werden könnten. Denn, da durch diese Gesetze die Materie alle Formen, deren sie fähig ist, nach und nach annimmt, so werden wir, wenn wir jene Formen der Reihe nach betrachten, endlich zu jener, die die Form dieser Welt ist, gelangen können, so daß aus der falschen Hypothese kein Irrthum zu fürchten ist.

Postulat.

Es wird verlangt, daß man zugebe, daß alle jene Materie, aus welcher diese sichtbare Welt zusammengesetzt ist, anfangs von Gott in Theilchen getheilt gewesen sey, die so sehr als möglich unter einander gleich gewesen, doch nicht sphärisch, weil mehrere mit einander verbundene Kügelchen keinen Raum ununterbrochen ausfüllen, sondern in anders gebildete Theile, die der Größe nach mittelmäßig waren oder die Mitte hielten unter allen jenen, aus welchen jetzt die Himmel und Gestirne gebildet sind, und daß diese Theilchen ein solches Maß von Bewegung in sich gehabt, als man jetzt in der Welt findet, und daß sie gleich bewegt gewesen, sowohl jeder einzelne Theil um sein eigenes Centrum, und einer von dem andern getrennt, so daß sie einen flüssigen Körper bilden, wie wir den Himmel für einen solchen halten, als auch mehrere zugleich um gewisse andere Punkte herum, die ebenfalls von einander entfernt und auf dieselbe Weise gestellt sind, wie jetzt die Mittelpunkte der festen Theile, sodann auch um noch zahlreichere andere Punkte, die der Anzahl der Planeten gleich kommen und so eben so viele verschiedene Wirbel bilden, als Gestirne in der Welt sind. (S. die Fig. zu Art. 47 Th. 3 d. Pr.)

Diese Hypothese, an sich betrachtet, schließt keinen Widerspruch in sich: sie schreibt nämlich der Materie weiter nichts zu, als die Theilbarkeit und die Bewegung, welche Modificationen, wie wir schon oben bewiesen, in der Materie wirklich existiren; und weil wir gezeigt haben, daß die Materie unbegrenzt, und die des Himmels und der Erde ein und dieselbe ist, so können wir ohne irgend eine Furcht vor Widerspruch voraussetzen, daß diese Modificationen in der ganzen Materie gewesen.

Sodann ist diese Hypothese eine höchst einfache, weil sie keine Ungleichheit oder Unähnlichkeit in den Theilchen voraussetzt, in welche die Materie im Anfang getheilt gewesen, eben so wenig, als in deren Bewegung; woraus folgt, daß diese Hypothese auch eine für die Erkenntniß sehr leichte ist. Dieß geht auch daraus hervor, daß diese Hypothese weiter nichts in der Materie voraussetzt, als was einem Jeden von selbst aus dem blosen Begriff der Materie bekannt wird, nämlich die Theilbarkeit und die örtliche Bewegung. — Daß aber aus derselben alles in der Natur Beobachtete abgeleitet werden kann, werden wir durch die That, soweit es möglich, zu zeigen versuchen, und zwar in folgender Ordnung. — Zuerst werden wir die

Flüssigkeit der Himmel aus derselben ableiten und erklären, wieso dieselbe die Ursache des Lichtes ist. Hierauf werden wir zur Natur der Sonne übergehen und zugleich zu dem an den Fixsternen Beobachteten. Sodann werden wir von den Kometen und endlich von den Planeten und deren Phänomenen reden.

Definitionen.

I. Unter Ekliptik verstehen wir jenen Theil des Wirbels, der beim Drehen um die Axe den größten Kreis beschreibt.

II. Unter Polen verstehen wir die Theile des Wirbels, die von der Ekliptik am entferntesten sind, oder die den kleinsten Kreis beschreiben.

III. Unter Neigung zur Bewegung verstehen wir nicht irgend einen Gedanken, sondern nur, daß der Theil der Materie so gelegen und zur Bewegung geneigt ist, daß er in der That sich irgend wohin bewegen würde, wenn er von keiner Ursache gehindert wäre.

IV. Unter Winkel verstehen wir, was an einem Körper über die sphärische Figur hinausragt.

Axiome.

I. Mehrere mit einander verbundene Kügelchen können einen Raum nicht ununterbrochen ausfüllen.

II. Das Stück einer Materie, in winkelige Theile getheilt, erfordert, wenn seine Theile sich um ihre eigenen Mittelpunkte bewegen, einen größern Raum, als wenn alle seine Theile ruhten, und deren Seiten sich alle unmittelbar einander berührten.

III. Je kleiner der Theil einer Materie ist, um desto leichter wird er von derselben Kraft getheilt.

IV. Die Theile der Materie, die nach derselben Seite in Bewegung sind und sich in dieser Bewegung nicht von einander entfernen, sind nicht wirklich getheilt.

Erster Satz. Die Theile, in welche die Materie zuerst getheilt war, waren nicht rund, sondern eckig.

Beweis. Die ganze Materie war von Anfang in gleiche und ähnliche Theile getheilt (nach dem Post.); folglich (nach Axiom 1 und Satz 2 Th. 2) waren sie nicht rund: also folglich (nach Def. 4) eckig. W. z. b. w.

Zweiter Satz. Die Kraft, welche bewirkte, daß die Theilchen der Materie sich um ihre eigenen Mittelpunkte bewegten, bewirkte auch, daß die Winkel der Theilchen in gegenseitigem Zusammentreffen sich an einander rieben.

Beweis. Die ganze Materie war (nach dem Post.) vom Anfang in gleiche und (nach Satz 1 d. Th.) in eckige Theile getheilt. Wenn also, sobald sie sich um ihre eigenen Mittelpunkte zu bewegen anfingen, ihre Winkel sich nicht an einander gerieben hätten, so hätte nothwendig (nach Axiom 8) die ganze Materie mehr Raum einnehmen müssen, als da sie ruhte; dieß ist aber widersinnig (nach Satz 4 Th. 2): folglich haben sich ihre Winkel an einander gerieben, sobald sie sich zu bewegen anfingen; w. z. b. w.

(Schluß fehlt.)

Anhang,

metaphysische Betrachtungen

enthaltend,

worin die schwierigeren Fragen des allgemeinen wie des speciellen Theiles der Metaphysik, über das Wesen und seine Beschaffenheiten, über Gott und seine Attribute und über den menschlichen Geist kurz erörtert werden

von

Benedict von Spinoza

aus Amsterdam.

Anhang,

metaphysische Betrachtungen enthaltend.

Erster Theil,

worin das Hauptsächlichste, was im allgemeinen wie im speciellen Theile der Metaphysik über das Wesen und dessen Beschaffenheiten uns gewöhnlich entgegentritt, kurz erläutert wird.

Erstes Capitel.

Von reellen, fingirten und Gedankenwesen.

Ich sage nichts über die Definition dieser Wissenschaft, noch auch über ihren Gegenstand, sondern ich will blos das hier erläutern, was dunkler ist und mitunter von denen, die über Metaphysik schreiben, behandelt wird.

Definition des Wesens. Fangen wir also vom Wesen an, worunter ich Alles das verstehe, von dem wir, wenn wir es deutlich erfassen, finden, daß es nothwendig existire oder wenigstens existiren könne.

Aus dieser Definition oder, wenn man will, Beschreibung folgt aber, daß die Chimäre, daß ein fingirtes Wesen und ein Gedankenwesen in keiner Weise zu den Wesen gerechnet werden können. Denn * die Chimäre kann vermöge ihrer Natur nicht existiren. Das fingirte Wesen schließt eine klare und bestimmte Auffassung aus, weil der Mensch nur rein willkürlich und nicht wie bei falschen Dingen unbewußt, sondern erkennend und bewußt verbindet, was er verbinden, und trennt, was er trennen will. Das Gedankenwesen endlich ist nichts als eine Denkweise, die dazu dient, um die erkannten Dinge leichter zu behalten, zu erklären und vorzustellen. Hiebei ist zu bemerken, daß wir unter Denkweise das verstehen, was wir in der Scholie zu Satz 4 Th. 1 erklärt haben, nämlich alle Beschaffenheiten des Denkens, Erkenntniß, Freude, Vorstellung rc.

Durch welche Denkweisen wir die Dinge behalten können.

Daß es aber gewisse Denkweisen gibt, die dazu dienen, um die Dinge fester und leichter

* Die Chimäre, das fingirte und das Gedankenwesen sind keine Wesen. Man bemerke, daß wir hier und im Folgenden unter Chimäre das verstehen, dessen Natur einen offenbaren Widerspruch in sich schließt, wie Cap. 3 weitläufiger erörtert wird.

zu behalten und sie, wann wir wollen, in den Geist zurückzurufen oder dem Geiste zu vergegenwärtigen, ist denen hinlänglich bekannt, die sich jener allgemeinen Gedächtnißregel bedienen: um nämlich das Neueste zu behalten und dem Gedächtniß einzuprägen, wird auf ein anderes uns Naheliegendes zurückgegangen, das dem Namen oder der Sache nach damit zusammentrifft. Aehnlich dieser Weise haben die Philosophen alle Naturdinge auf gewisse Classen zurückgeführt, auf welche sie zurückgehen, sobald ihnen etwas Neues aufstößt, und welche sie Gattung, Art, 2c. nennen.

Mit welchen Denkweisen wir die Dinge erklären können.

Um ferner ein Ding zu erklären, haben wir auch Denkweisen, indem wir es nämlich durch die Vergleichung mit einem andern bestimmen. Die Denkweisen, womit wir dieß bewirken, nennt man Zeit, Zahl, Maß und dgl. Hiervon dient die Zeit zur Erklärung der Dauer, die die Zahl zur Erklärung der getrennten, das Maß zur Erklärung der ununterbrochenen Quantität.

Mit welchen Denkweisen wir die Dinge vorstellen.

Da wir endlich gewohnt sind, von Allem, was wir erkennen, uns auch gewisse Bilder in

unserer Phantasie zu malen, so geschieht es, daß wir positiv Nichtdaseyendes uns wie Daseyendes vorstellen. Denn der Geist, an sich betrachtet, da er ein denkendes Ding ist, hat nicht mehr Kraft zum Bejahen als zum Verneinen; da aber Vorstellen nichts Anderes ist, als die Spuren inne werden, die sich in dem Gehirne von der Bewegung der Geister finden, die in den Sinnen von den Objecten angeregt wurde, so kann eine solche Empfindung nur eine dunkle Bejahung seyn. Und daher kömmt es, daß wir uns alle Weisen, die der Geist zum Verneinen gebraucht, wie Blindheit, Aeußerstes oder Ende, Ziel, Finsterniß rc., als Wesen vorstellen.

Warum die Gedankenwesen nicht die Ideen der Dinge sind und doch für solche gehalten werden.

Hieraus erhellt deutlich, daß unsere Denkweisen nicht die Ideen der Dinge sind und in keinerlei Art zu den Ideen gerechnet werden können; deßhalb haben sie auch kein Ideat, das nothwendig existirt oder existiren kann. Der Grund aber, weßhalb diese Denkweisen für Ideen gehalten werden, ist, weil sie so unmittelbar von den Ideen des realen Wesens ausgehen und entspringen, daß diejenigen, welche nicht sorgfältigst darauf achten, sie sehr leicht damit

verwechseln; daher gab man ihnen auch Namen, gleichsam um sie als außer unserem Geiste existirende Wesen zu bezeichnen, und diese Wesen oder vielmehr Nichtwesen nannte man Gedankenwesen.

Die Eintheilung in reales und Gedanken-Wesen ist unrichtig.

Nach diesem wird leicht zu ersehen seyn, wie unpassend die Eintheilung ist, wornach das Wesen in reales und Gedanken-Wesen eingetheilt wird; denn man theilt das Wesen in Wesen und Nichtwesen ein oder in das Wesen und die Denkweise. Ich wundere mich indeß nicht, daß die Wort- oder Grammatikal-Philosophen in derlei Fehler verfallen; denn sie beurtheilen die Dinge nach den Namen, nicht aber die Namen nach den Dingen.

Wie das Gedankenwesen das reine Nichts, und wie es ein reales Wesen genannt werden kann.

Nicht minder unpassend ist es, wenn man sagt, das Gedankenwesen sey nicht das reine Nichts. Denn, wenn man das, was man mit diesem Namen bezeichnet, außerhalb der Erkenntniß sucht, so wird man finden, daß es das reine Nichts ist; versteht man aber die Denkweisen darunter, so sind sie wahre reale Wesen. Denn,

wenn ich frage: Was ist eine Species? so frage ich nach nichts Anderem als nach der Natur jener Denkweise, die in der That ein Wesen ist und von einer andern Denkweise unterschieden wird. Aber diese Denkweisen können nicht Ideen und können auch nicht wahr oder falsch genannt werden, wie man auch die Liebe nicht wahr oder falsch nennen kann, sondern gut oder schlecht. Wenn Plato den Menschen ein zweifüßiges federloses Thier nennt, irrte er nicht mehr als die, welche den Menschen ein vernünftiges Wesen nannten: denn Plato wußte eben so gut als die Andern, daß der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, er setzte den Menschen nur unter eine bestimmte Classe, damit er, wenn er über den Menschen denken wollte, auf eine leicht zu behaltende Classe zurückgehen und dadurch sofort auf den Begriff des Menschen kommen konnte. So irrte auch Aristoteles sehr, da er glaubte, mit jener Definition das Wesen des Menschen vollkommen entsprechend erklärt zu haben: ob aber Plato das Richtige getroffen, wäre noch zu untersuchen; doch das gehört nicht hieher.

Bei der Untersuchung der Dinge darf man die realen Wesen nicht mit den Gedankenwesen vermengen.

Aus allem oben Gesagten erhellt, daß zwischen dem realen Wesen und den Ideaten des

Gedankenwesens keine Uebereinstimmung sey. Hieraus ist auch leicht zu ersehen, wie sorgfältig man sich bei der Untersuchung hüten müsse, daß wir nicht die realen Wesen mit den Gedankenwesen vermengen; ein Anderes ist es, die Natur der Dinge, und ein Anderes, die Weisen zu erforschen, in welchen die Dinge von uns aufgefaßt werden. Vermengt man dieß aber mit einander, so werden wir weder die Weisen der Auffassung noch die Natur selber erkennen können, ja sogar, was das Hauptsächlichste ist, es wird der Grund seyn, warum wir in große Irrthümer verfallen, wie es bisher bei so Vielen geschehen ist.

Wie das Gedankenwesen und das fingirte Wesen unterschieden wird.

Es ist auch zu bemerken, daß Viele das Gedankenwesen mit dem fingirten Wesen verwechseln; denn sie glauben, das fingirte Wesen sey auch ein Gedankenwesen, da es keine Existenz außerhalb des Geistes habe. Achten wir aber nur genau auf die so eben gegebenen Definitionen von Gedankenwesen und fingirtem Wesen, so findet man unter ihnen sowohl nach Maßgabe ihrer Ursache, als auch nach ihrer Natur, ohne Beziehung auf ihre Ursache, einen

großen Unterschied. Denn das fingirte Wesen, sagten wir, sey nichts als zwei nur aus reiner Willkür, ohne irgend einen vernünftigen Beweggrund, mit einander verbundene Besonderheiten, weßhalb das fingirte Wesen zufällig ein wahres seyn kann. Das Gedankenwesen hingegen hängt nicht blos von der Willkür ab und besteht auch nicht aus einigen unter einander verbundenen Besonderheiten, wie aus der Definition offenbar genug ist. Wenn also Jemand fragte, ob das fingirte Wesen ein reales Wesen oder ein Gedankenwesen ist, so darf man nur das wiederholen und wiederum anführen, was wir bereits gesagt haben, daß die Eintheilung in reales und Gedanken-Wesen eine schlechte ist, und man also auf einem schlechten Grunde die Frage aufstelle: ob das fingirte Wesen ein reales oder ein Gedanken-Wesen sey; denn das setzt voraus, daß alles Wesen in Real- und Gedankenwesen eingetheilt wird.

Eintheilung des Wesens.

Kehren wir jedoch zu unserer Aufgabe zurück, von der wir schon einigermaßen abgewichen zu seyn scheinen. Aus der bereits gegebenen Definition oder, wenn man lieber will, Beschreibung des Wesens ist leicht zu ersehen, daß das Wesen einzutheilen ist in Wesen, das seiner Natur nach nothwendig

existirt, oder dessen Wesenheit die Existenz in sich schließt, und in Wesen, dessen Wesenheit die Existenz nur als eine mögliche in sich schließt. Dieses letztere wird in Substanz und Daseynsform (modus) eingetheilt, deren Definitionen Th. 1 Art. 51, 52 und 56 der philos. Pr. gegeben wurden, weßhalb es nicht nöthig ist, sie hier zu wiederholen. Ich will bei dieser Eintheilung nur bemerken, daß wir ausdrücklich sagen, das Wesen wird in Substanz und Daseynsform eingetheilt, nicht aber in Substanz und Accidens; denn das Accidens ist nichts als eine Denkweise, in so fern als sie blos die Beziehung bezeichnet. Wenn ich z. B. sage, ein Dreieck wird bewegt, so ist die Bewegung nicht die Daseynsform des Dreiecks, sondern des Körpers, der bewegt wird: daher wird die Bewegung in Beziehung zum Dreieck ein Accidens genannt, in Beziehung zu dem Körper aber ist sie entweder ein reales Wesen oder eine Daseynsform; denn man kann die Bewegung nicht fassen ohne Körper, aber wohl ohne Dreieck.

Damit man nun das bereits Gesagte und auch das Folgende besser erkenne, wollen wir zu erklären versuchen, was unter dem Seyn der Wesenheit, dem Seyn der Existenz, dem Seyn der Idee und dem Seyn der

Machtvollkommenheit (potentia) zu verstehen sey. Hiezu bewegt uns auch noch die Unwissenheit Mancher, die zwischen Wesenheit und Existenz keinen Unterschied anerkennen wollen oder, wenn sie ihn anerkennen, das Seyn der Wesenheit mit dem Seyn der Idee oder der Machtvollkommenheit verwechseln. Um diesen also und dem Gegenstand selber zu genügen, wollen wir die Sache so deutlich, als wir können, in Folgendem auseinandersetzen.

Zweites Capitel.

Was ist das Seyn der Wesenheit, das Seyn der Existenz, das Seyn der Idee und das Seyn der Machtvollkommenheit?

Damit wir klar erfassen, was unter diesen vier zu verstehen sey, wird es nur nöthig seyn, daß wir uns das vor Augen stellen, was wir von der unerschaffenen Substanz oder von Gott gesagt haben, nämlich:

Die Geschöpfe sind in Gott eminent.

1) Daß Gott dasjenige eminent enthalte, was man formell in den geschaffenen Dingen findet, d. h., daß Gott solche Attribute habe, in

welchen alles Geschaffene auf eine eminentere Weise enthalten ist. (S. Th. 1 Axiom 8 und Folgesatz 1 zu Satz 12.) Wir begreifen z. B. die Ausdehnung ohne irgend eine Existenz, und somit, da sie durch sich keine Kraft zu existiren hat, haben wir bewiesen, daß sie von Gott geschaffen ist. (Im letzten Satze Th. 1.) Und weil in der Ursache mindestens so viel Vollkommenheit seyn muß als in der Wirkung, so folgt, daß alle Vollkommenheiten der Ausdehnung Gott innewohnen. Weil wir aber hernach gesehen haben, daß das ausgedehnte Ding seiner Natur nach theilbar ist, d. h., eine Unvollkommenheit in sich schließt, konnten wir also Gott keine Ausdehnung zutheilen (Th. 1 Satz 16); somit waren wir zu bekennen gezwungen, daß Gott irgend ein Attribut innewohne, das alle Vollkommenheiten der Materie auf eine höhere Weise enthält (Schol. zu Satz 9 Th. 1), und das die Stelle der Materie vertreten kann.

2) Daß Gott sich selber und alles Andere erkenne, d. h., Alles objectiv in sich habe. (Th. 1 Satz 9.)

3) Daß Gott die Ursache aller Dinge ist, und daß er mit absoluter Willensfreiheit handelt.

Was das Seyn der Wesenheit, der Existenz, der Idee und der Machtvollkommenheit ist.

Aus diesem ist also klar zu ersehen, was unter jenen vier zu verstehen ist. Denn das erste Seyn, nämlich der Wesenheit, ist nichts Anderes als jene Daseynsform, unter welcher die geschaffenen Dinge in den Attributen Gottes mit inbegriffen sind; es wird sodann das Seyn der Idee genannt, insofern Alles objectiv in der Idee Gottes enthalten ist; das Seyn der Machtvollkommenheit wird es nur in Betracht der Machtvollkommenheit Gottes genannt, womit er alles bisher noch nicht Existirende aus absoluter Willensfreiheit schaffen konnte; das Seyn der Existenz endlich ist eben die Wesenheit der Dinge, außer Gott und an sich betrachtet, und sie wird den Dingen zugetheilt, nachdem sie von Gott geschaffen sind.

Diese vier unterscheiden sich sonst nicht als nur in den Geschöpfen von einander.

Hieraus erhellt deutlich, daß diese vier nicht unter sich, sondern nur in den geschaffenen Dingen verschieden sind, in Gott aber auf keine Weise. Denn wir fassen Gott nicht als einen solchen, der der Machtvollkommenheit nach in

einem Andern gewesen sey, und seine Existenz und seine Erkenntniß sind von seiner Wesenheit nicht verschieden.

Antwort auf einige Fragen über die Wesenheit.

Hieraus können wir die Fragen, die hier und dort über die Wesenheit aufgeworfen werden, leicht beantworten. Die Fragen sind aber Folgende: ob die Wesenheit von der Existenz unterschieden werde, und, wenn sie unterschieden wird, ob sie etwas von der Idee Abweichendes sey, und, wenn sie etwas von der Idee Abweichendes, ob sie irgend ein Seyn außerhalb der Erkenntniß habe, welches letztere man doch gewiß nothwendig zugestehen muß. Auf das Erste antworten wir mit der Distinction, daß die Wesenheit in Gott nicht von der Existenz unterschieden ist, da jene ohne diese nicht begriffen werden kann; in den übrigen Wesen aber die Wesenheit von der Existenz verschieden sey, weil sie ohne diese begriffen werden kann. Auf die zweite Frage aber sagen wir, daß ein Ding, das außerhalb der Erkenntniß klar und bestimmt oder wahr begriffen wird, etwas von der Idee Abweichendes sey. Man fragt aber von Neuem, ob jenes Seyn außerhalb der Erkenntniß von sich selber oder aber von Gott

geschaffen sey. Hierauf antworten wir, daß die formale Wesenheit weder aus sich, noch auch geschaffen sey; denn diese zwei setzen voraus, daß ein Ding in der That existire, daß es aber nur von der göttlichen Wesenheit abhänge, in welcher Alles enthalten ist, und so stimmen wir mit dieser Ansicht denen bei, die die Wesenheiten der Dinge als ewige bezeichnen. Man könnte noch fragen, wie wir, ohne noch die Natur Gottes zu verstehen, die Wesenheiten der Dinge erkennen können, da diese, wie wir so eben gesagt haben, nur von der Natur Gottes abhängen. Hierauf erwiedere ich, daß dieß daher entstehe, weil die Dinge bereits geschaffen sind; denn, wenn sie nicht geschaffen wären, so würde ich ohne Weiteres zugeben, daß dieß unmöglich wäre, außer nach der erlangten adäquaten Erkenntniß Gottes, gerade wie es unmöglich ist, ja noch unmöglicher, als aus der noch nicht bekannten Natur der Parabel die Natur ihrer ordnungsmäßig gestellten Ansätze zu erkennen.

Warum der Verfasser bei der Definition der Wesenheit auf die Attribute Gottes zurückgeht.

Es ist ferner zu bemerken, daß, obgleich die Wesenheiten der nicht existirenden Daseynsformen in den Substanzen jener begriffen sind,

und das Seyn ihrer Wesenheit in den Substanzen jener ist, wir doch auf Gott zurückgehen wollten, um generell die Wesenheit der Daseynsformen und der Substanzen zu erklären, und auch deßhalb, weil die Wesenheit der Daseynsformen erst nach ihrer Schöpfung in den Substanzen jener war, und wir das Seyn der Wesenheit als ein ewiges gesucht haben.

Warum er die Definitionen Anderer hier nicht untersucht.

Ich glaube, es wird hierbei nicht nöthig seyn, hier die Autoren, die eine von uns verschiedene Ansicht haben, zu widerlegen; eben so wenig, ihre Definitionen oder Beschreibungen über die Wesenheit und die Existenz zu prüfen, denn auf diese Weise würden wir eine klare Sache dunkler machen; denn was ist deutlicher zu erkennen, als was Wesenheit und Existenz ist, da wir ja keine Definition irgend eines Dinges geben können, ohne damit seine Wesenheit zu erklären.

Wie man die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Existenz sich leicht aneignen kann.

Wenn endlich ein Philosoph noch immer zweifeln sollte, ob in den geschaffenen Dingen die Wesenheit von der Existenz verschieden sey, so braucht er nicht viel über die Definitionen von

Wesenheit und Existenz nachzudenken, um jenen Zweifel zu lösen: er darf nur zu einem Bildhauer oder Holzschnitzer gehen; diese werden ihm darthun, wie sie die noch nicht existirende Natur in bestimmter Ordnung auffassen, und sie ihm hernach als existirend vor Augen stellen.

Drittes Capitel.

Vom Nothwendigen, Unmöglichen, Möglichen und Zufälligen.

Was hier unter Beschaffenheiten (affectiones) zu verstehen sey.

Nachdem nun so die Natur des Wesens, insofern es Wesen ist, erklärt ist, gehen wir zur Erklärung einiger seiner Beschaffenheiten über, wobei zu bemerken ist, daß wir hierunter das verstehen, was sonst Cartesius Attribute genannt hatte (im Th. 1 der philos. Pr. Art. 52). Denn das Wesen, insofern es Wesen ist, afficirt uns nicht durch sich allein, wie die Substanz; deßhalb muß es durch irgend ein Attribut erk werden, von welchem es sich jedoch nur dem Gedanken nach unterscheidet. Daher kann ich den überfeinen Geist derjenigen nicht genug bewundern, die nicht ohne großen Wahrheitsver-

lust ein Mittelding zwischen dem Wesen und dem Nichts suchten. Ich werde mich indeß bei der Widerlegung ihrer Irrthümer nicht aufhalten, da sie, wenn sie sich bemühen, Definitionen von solchen Beschaffenheiten zu geben, in ihrer eiteln Subtilität ganz und gar verschwinden.

Definition der Beschaffenheiten.

Wir wollen also unsern Gegenstand auf unsere Weise behandeln, indem wir sagen: Die Beschaffenheiten des Wesens sind gewisse Attribute, unter welchen wir die Wesenheit oder die Existenz eines jeden Dinges erkennen, von welchem es sich aber nur dem Gedanken nach unterscheidet.

Von diesen will ich hier einige erklären (denn ich will hier nicht alle behandeln), und ich will es versuchen, sie von den Benennungen, die nicht bei irgend einem Wesen Beschaffenheiten sind, zu trennen. Zuerst spreche ich von dem Nothwendigen und dem Unmöglichen.

Auf wie viel Weisen ein Ding nothwendig und unmöglich genannt wird.

Auf zweierlei Weise wird ein Ding nothwendig und unmöglich genannt, entweder rücksichtlich seiner Wesenheit oder rücksichtlich seiner Ursache. Rücksichtlich seiner Wesenheit haben wir

gefunden, daß Gott nothwendig existirt; denn seine Wesenheit kann nicht ohne Existenz begriffen werden: die Chimäre aber kann rücksichtlich des Inhalts ihrer Wesenheit unmöglich existiren. Rücksichtlich ihrer Ursache werden die Dinge, z. B. materielle, unmöglich oder nothwendig genannt; denn, wenn wir blos ihre Wesenheit berücksichtigen, können wir sie klar und bestimmt ohne Existenz begreifen: deßhalb können sie nie durch die Kraft und Nothwendigkeit der Wesenheit existiren, sondern nur durch die Kraft der Ursache, nämlich Gottes als des Schöpfers aller Dinge. Wenn es also in der göttlichen Bestimmung ist, daß ein Ding existire, so wird es nothwendig existiren, wenn es nicht unmöglich ist, daß es existire. Denn es ist an sich klar, daß dasjenige, was keine (innere oder äußere) Ursache zum Existiren hat, unmöglich existiren könne; aber das Ding wird in dieser zweiten Hypothese als ein solches angenommen, daß es weder durch die Kraft seiner Existenz, welche ich unter innerer Ursache verstehe, noch durch die Kraft eines göttlichen Beschlusses, der einzigen äußern Ursache aller Dinge, existiren kann: hieraus folgt, daß die Dinge, wie sie in der zweiten Hypothese von uns aufgestellt werden, unmöglich existiren können.

Die Chimäre wird füglich ein Wortwesen genannt.

Hiebei ist zu bemerken erstens, daß die Chimäre, weil sie weder in der Erkenntniß, noch in der Vorstellung ist, von uns füglich ein Wortwesen genannt werden kann; denn sie kann nur mit Worten ausgedrückt werden. Einen viereckigen Cirkel z. B. sprechen wir zwar mit Worten aus, können ihn aber auf keine Weise uns vorstellen, wie viel weniger erkennen. Deßhalb ist die Chimäre nichts als ein Wort, und somit kann die Unmöglichkeit nicht unter die Beschaffenheiten der Dinge gezählt werden; denn sie ist eine reine Negation.

Die geschaffenen Dinge hängen nach ihrem Wesen und ihrer Existenz von Gott ab.

Zweitens ist zu bemerken, daß nicht nur die Existenz der geschaffenen Wesen, sondern, wie wir unten im zweiten Theile ganz evident darthun werden, auch ihre Wesenheit und Natur ganz allein von der Bestimmung Gottes abhängt. Hieraus folgt klar, daß die geschaffenen Wesen aus sich selber keine Nothwendigkeit haben, weil sie aus sich selber keine Wesenheit haben, noch von sich selber existiren.

Die Nothwendigkeit, die in den geschaffenen Dingen von der Ursache ist, ist entweder die der Wesenheit oder der Existenz, und diese beiden sind in Gott nicht unterschieden.

Drittens endlich ist zu bemerken, daß Nothwendigkeit, wie sie durch die Kraft der Ursache in den geschaffenen Dingen ist, entweder rücksichtlich ihrer Wesenheit oder rücksichtlich ihrer Existenz genannt wird. Denn diese beiden werden in den geschaffenen Dingen unterschieden; jenes nämlich hängt von den ewigen Gesetzen der Natur ab, dieses von der Eintheilung und Ordnung der Ursachen. In Gott aber, dessen Wesenheit von seiner Existenz nicht verschieden ist, wird die Nothwendigkeit der Wesenheit auch nicht von der Nothwendigkeit der Existenz unterschieden, daher kömmt es, daß, wenn wir die ganze Naturordnung begreifen wollen, wir finden, daß Vieles, dessen Natur wir klar und bestimmt begreifen, d. h., dessen Wesenheit nothwendig eine solche ist, auf keine Weise existiren kann; denn wir finden, daß solche Dinge in der Natur eben so unmöglich existiren können, wie wir bereits wissen, daß es unmöglich ist, daß ein großer Elephant in einem Nadelöhre stecken könne, obgleich wir die Natur beider klar begreifen. Daher ist die Existenz jener Dinge nichts als eine

Chimäre, die wir weder uns vorstellen, noch erkennen können.

Möglich und zufällig sind keine Beschaffenheiten der Dinge.

Es schien mir passend, dieses über Nothwendigkeit und Unmöglichkeit zu sagen und Einiges über **Mögliches** und **Zufälliges** beizufügen; denn diese beiden werden von Manchen für Beschaffenheiten der Dinge gehalten, während sie doch in der That nichts Anderes sind, als Mängel unserer Erkenntniß, was ich deutlich zeigen will, wenn ich erklärt haben werde, was unter diesen beiden zu verstehen ist.

Was heißt möglich, und was zufällig?

Ein **Ding** wird also **möglich** genannt, wenn **wir zwar seine bewirkende Ursache erkennen, aber doch nicht wissen, ob es eine determinirte Ursache ist**; daher werden wir es auch als ein mögliches, aber weder als nothwendiges, noch als unmögliches betrachten können. Achten wir aber **einfach auf die Wesenheit des Dinges und nicht auf seine Ursache**, so werden wir es **zufällig** nennen, d. h., wir werden es, so zu sagen, als ein Mittelding zwischen Gott

und Chimäre betrachten, weil wir nämlich auf Seiten der Wesenheit keine Nothwendigkeit der Existenz in ihr finden, wie in der göttlichen Wesenheit, noch auch einen innern Widerspruch oder eine Unmöglichkeit, wie in der Chimäre. Sollte Jemand das, was ich möglich nenne, zufällig und dagegen das, was ich zufällig, möglich nennen wollen, so widerspreche ich nicht; denn ich bin nicht gewohnt über Worte zu streiten. Es wird genügen, wenn man uns beistimmt, daß diese zwei nichts als Mängel unserer Auffassung und nicht etwas Reales sind.

Möglich und zufällig sind blos Mängel unserer Erkenntniß.

Wenn aber Jemand eben dieses leugnen wollte, so macht es wenig Mühe, ihm seinen Irrthum zu beweisen; denn, wenn er auf die Natur achtet, und wie sie von Gott abhängt, so wird er finden, daß nichts zufällig in den Dingen ist, d. h., das von Seiten des Dinges existiren und nicht existiren kann oder, wie man gewöhnlich sagt, ein zufällig Wirkliches ist: dieß ergibt sich auch leicht aus dem, was wir Axiom 10 Th. 1 gelehrt haben, daß es nämlich eben so viel Kraft erfordere, eine Sache zu schaffen, als sie zu erhalten. Deßhalb thut

kein geschaffenes Wesen etwas aus eigner Kraft, wie kein geschaffenes Wesen aus eigener Kraft zu existiren anfängt. Hieraus folgt, daß nichts geschehe, außer durch die Kraft der Alles schaffenden Ursache, nämlich Gottes, der durch seine Mitwirkung in jedem einzelnen Moment Alles hervorbringt. Da also nichts geschieht, außer durch die göttliche Macht allein, so ist leicht zu sehen, daß das, was geschieht, durch Gottes Beschluß und Willen geschieht. Da aber in Gott weder Unbeständigkeit noch Veränderung ist, nach Satz 18 und Folgesatz zu Satz 20 Th. 1, so muß er das, was er schon hervorgebracht hat, schon von Ewigkeit hervorzubringen beschlossen haben, und, da nichts nothwendiger existiren muß, als dasjenige, dessen Existenz Gott beschlossen hat, so folgt daraus, daß in allen geschaffenen Dingen die Nothwendigkeit zu existiren von Ewigkeit gewesen ist. Wir können nicht sagen, daß sie zufällig seyen, weil Gott ein Anderes habe beschließen können; denn, da es in der Ewigkeit kein Wann, noch ein Vorher, noch ein Nachher, noch irgend eine Zeitbestimmung gibt, so folgt, daß Gott nie vor jenen Beschlüssen existirt habe, so daß er ein Anderes hätte beschließen können.

Die Vereinbarung unserer Willensfreiheit mit der Vorherbestimmung Gottes übersteigt die menschliche Fassungskraft.

Was aber die Freiheit des menschlichen Willens betrifft, den wir in der Scholie zu Satz 15 Th. 1 als frei bezeichnet haben, so wird sie auch durch Gottes Wirksamkeit erhalten, und kein Mensch will etwas oder thut etwas, als das, was Gott von Ewigkeit beschlossen hat, daß er wollen und thun soll. Wie dieß mit Erhaltung der menschlichen Freiheit geschehen könne, übersteigt unsere Fassungskraft: deßhalb ist aber das, was wir klar erfassen, wegen dessen, was wir nicht wissen, nicht zu verwerfen; denn wir erkennen klar und bestimmt, wenn wir auf unsere Natur achten, daß wir in unsern Handlungen frei sind, und daß wir bei Vielem nur deßhalb überlegen, weil wir es wollen; wenn wir auch auf die Natur Gottes achten, wie wir eben gezeigt, so begreifen wir klar und bestimmt, daß Alles von ihm abhänge, und daß nichts existire, außer was von Ewigkeit von Gott beschlossen ist, daß es existire. Wie aber der menschliche Wille von Gott in jedem einzelnen Momente so wieder geschaffen wird, daß er frei bleibt, das wissen wir nicht; denn es gibt Vieles, was unsere Fassungskraft übersteigt, und von dem wir

doch wissen, daß es von Gott geschaffen ist, wie z. B. jene reelle Theilung der Materie in unendliche Theilchen, die evident genug von uns dargethan ist im zweiten Theile Satz 11, obgleich wir nicht wissen, wie jene Theilung geschieht. Man bemerke, daß wir hier als eine bekannte Sache annehmen, daß diese zwei Begriffe, nämlich möglich und zufällig, nur einen Mangel unserer Erkenntniß in Bezug auf die Existenz des Dinges anzeigen.

Viertes Capitel.

Von der Ewigkeit, Dauer und Zeit.

Aus unserer obigen Eintheilung des Wesens in solches, dessen Wesenheit die Existenz in sich schließt, und in solches, dessen Wesenheit nur die mögliche Existenz in sich schließt, entspringt auch der Unterschied zwischen Ewigkeit und Dauer. Ueber die Ewigkeit werden wir unten weitläufiger sprechen; hier sagen wir nur: sie ist ein Attribut, unter welchem wir die unendliche Existenz Gottes begreifen; die Dauer aber ist ein Attribut, unter welchem wir die Existenz der geschaffenen Dinge begreifen, insofern sie in

ihrer Wirklichkeit verharren. Hieraus folgt klar, daß die Dauer von der ganzen Existenz eines Dinges nur in Gedanken unterschieden wird; denn, so viel man einem Gegenstande von seiner Dauer entzieht, eben so viel entzieht man ihm auch nothwendig von seiner Existenz. Um diese aber zu bestimmen, vergleichen wir jene mit der Dauer der Dinge, die eine gewisse und bestimmte Bewegung haben, und diese Vergleichung nennt man Zeit. Daher ist die Zeit keine Beschaffenheit der Dinge, sondern nur eine reine Denkform oder, wie wir schon gesagt, ein Gedankenwesen; denn sie ist eine Denkform, die zur Erklärung der Dauer dient. Man bemerke hier bei der Dauer, was später vorkommen wird, wenn wir von der Ewigkeit reden werden, nämlich, daß sie als eine größere und kleinere gedacht und gleichsam aus Theilen zusammengesetzt wird, und endlich, daß sie blos ein Attribut der Existenz, nicht aber der Wesenheit ist.

Fünftes Capitel.

Vom Gegensatze, von der Ordnung 2c.

Dadurch, daß wir die Dinge unter sich vergleichen, entstehen gewisse Begriffe, die jedoch

außerhalb der Dinge selber nichts als Denkformen sind. Dieß erhellt daraus, weil, wenn wir sie als außerhalb des Denkens gesetzte Wesen betrachten wollen, wir alsbald den klaren Begriff, den wir sonst von ihnen haben, verwirrt machen. Solcher Begriffe gibt es folgende, nämlich: Gegensatz, Ordnung, Uebereinstimmung, Verschiedenheit, Subject, Nebensache, und etwa noch andere dergleichen. Diese, sage ich, werden von uns hinlänglich klar begriffen, solange wir sie nicht als etwas von den Wesenheiten der gegensätzlichen, geordneten ꝛc. Dinge Verschiedenes fassen, sondern blos als Denkformen, unter welchen wir die Dinge selber leichter behalten oder uns vorstellen. Deßhalb, glaube ich, ist es nicht nöthig, hierüber weitläufiger zu reden, und ich gehe zu den Begriffsbestimmungen über, die man gewöhnlich die transcendentale nennt.

Sechstes Capitel.

Von dem Einen, Wahren und Guten.

Diese Begriffsbestimmungen werden fast von allen Metaphysikern für die allgemeinsten Beschaffenheiten des Wesens gehalten; denn sie

sagen, daß jedes Wesen ein Eines, Wahres und Gutes sey, wenn auch Niemand daran denke. Was aber hiervon zu halten sey, werden wir sehen, wenn wir jede von diesen Begriffsbestimmungen einzeln geprüft haben werden.

Fangen wir also vom Ersten an, nämlich vom Einen. Diese Begriffsbestimmung, sagen sie, bezeichne etwas Reales außerhalb der Erkenntniß; was aber dieses dem Wesen hinzufüge, wissen sie nicht zu erklären, was hinlänglich zeigt, daß sie die Gedankenwesen mit realen Wesen vermengen, wodurch sie bewirken, daß sie das, was sie klar erkennen, verwirrt machen. Wir aber sagen, daß die Einheit von dem Dinge selbst auf keine Weise unterschieden werde, und daß sie dem Wesen nichts hinzufüge, sondern nur eine Denkform sey, unter welcher wir ein Ding von anderen scheiden, die ihm gleich sind oder mit ihm auf irgend eine Weise übereintreffen.

Der Einheit setzt man aber die Vielheit entgegen, die den Dingen gewiß auch nichts hinzufügt und nichts als eine Denkform ist, wie wir deutlich und bestimmt erkennen. Ich sehe nicht, was über diesen klaren Gegenstand noch mehr zu sagen wäre; sondern es ist hier nur noch zu bemerken, daß Gott, insofern wir ihn von

andern Wesen scheiden, der Eine genannt werden kann, daß er aber, insofern wir begreifen, daß es von seiner Natur nicht Mehrere geben kann, der Einzige genannt wird. Wollten wir aber die Sache genauer prüfen, so könnten wir etwa zeigen, daß Gott nur uneigentlich der Eine und der Einzige genannt werde; allein die Sache ist nicht von so großer, ja von gar keiner Bedeutung für die, die sich um Dinge, nicht aber um Namen kümmern. Deßhalb lassen wir dieses und gehen zum Zweiten über, indem wir auseinandersetzen wollen, was falsch ist. Damit man aber diese beiden, nämlich wahr und falsch, richtig begreife, wollen wir von der Wortbedeutung anfangen, daß sie nämlich nur äußerliche Benennungen sind, und daß sie den Dingen nur rhetorisch beigelegt werden. Weil aber das Volk zuerst die Worte findet, die hernach von den Philosophen gebraucht werden, so ist es die Sache dessen, der nach der ersten Bedeutung eines Wortes sucht, zu untersuchen, was es zuerst bei dem Volke bedeutet habe, zumal wenn andere Ursachen fehlen, die aus der Natur der Sprache genommen werden könnten, um dieß zu erforschen. Die erste Bezeichnung von wahr und falsch scheint also von den Erzählungen entsprungen zu seyn, und wahr nannte

man diejenige Erzählung, welche die Erzählung einer Thatsache war, die sich wirklich ereignet hatte; falsch aber die Erzählung einer Thatsache, die sich nicht ereignet hatte. Dieß haben die Philosophen dann später gebraucht, um die Uebereinstimmung einer Idee mit ihrem Ideat zu bezeichnen, und umgekehrt: deßhalb nennt man das eine wahre Idee, die uns ein Ding zeigt, wie es an sich ist, falsch aber, die uns ein Ding anders zeigt, als es wirklich ist; denn die Ideen sind nichts Anderes als Erzählungen oder geistige Geschichten der Natur. Hiervon hat man es dann später auf leblose Dinge übertragen, wie wenn wir sagen: echtes oder falsches Gold, als ob das uns vergegenwärtigte Gold etwas von sich erzählte, was an ihm ist oder nicht ist. — Deßhalb sind diejenigen durchaus falscher Ansicht, die „wahr" für eine transcendentale Begriffsbestimmung oder für eine Beschaffenheit des Wesens halten; denn es kann von den Dingen nur uneigentlich oder, wenn man will, rhetorisch gesagt werden.

Fragt man ferner, was Wahrheit denn sonst sey, als die wahre Idee, so frage man auch, was die Weiße denn sonst sey, als der weiße Körper; denn sie verhalten sich auf dieselbe Weise zu einander.

Von der Ursache des Wahren und von der Ursache des Falschen haben wir schon früher gesprochen; deßhalb bleibt hier nichts mehr zu bemerken, und wäre es auch nicht der Mühe werth gewesen, das Gesagte zu bemerken, wenn nicht die Schriftsteller in derlei Abgeschmacktheiten sich so verwickelt hätten, daß sie sich nicht mehr herauswinden können, da sie den Knoten an der Binse suchen.

Welches sind die Eigenschaften der Wahrheit? Eine Gewißheit gibt es nicht in den Dingen.

Die Eigenschaften der Wahrheit oder der wahren Idee sind:

1. Daß sie klar und bestimmt ist.

2. Daß sie allen Zweifel aufhebt oder, mit einem Worte, gewiß ist. Wer die Gewißheit in den Dingen selbst sucht, wird eben so getäuscht, als wer die Wahrheit in ihnen sucht, und, obgleich wir sagen mögen: Ein Ding ist ungewiß, so nehmen wir dabei doch nur rhetorisch das Ideat für die Idee, wie wir auch ein Ding zweifelhaft nennen, es müßte denn seyn, daß wir unter Ungewißheit Zufälligkeit verstehen oder ein Ding, das uns Ungewißheit oder Zweifel einflößt. Wir brauchen hiebei nicht länger zu verweilen, gehen daher zu dem Dritten über, indem

wir zugleich zeigen werden, was man unter dem Gegentheil desselben verstehen muß.

Ein Ding, allein betrachtet, wird weder gut noch böse genannt, sondern blos in Bezug zu einem andern, dem es förderlich ist, um das zu erreichen, was es liebt, oder umgekehrt; deßhalb kann ein und dasselbe Ding in verschiedener Beziehung zur selben Zeit gut und bös genannt werden. So wird z. B. der Rath des Achitophel an Absalon in den heil. Schriften gut genannt; für David aber, dessen Untergang er bezweckte, war er sehr schlecht. Vieles Andere aber ist gut, was nicht für Alle gut ist: so ist die Seligkeit für die Menschen gut; für die Thiere und Pflanzen aber, auf die sie sich gar nicht bezieht, ist sie weder gut noch schlecht. Gott aber wird allgütig genannt, weil er Allen förderlich ist, da er das Seyn eines Jeden, was einem Jeden das Liebste, durch seinen Beistand erhält. Absolut Schlechtes gibt es aber nicht, wie von selbst offenbar ist.

Wer aber ein metaphysisch Gutes sucht, das ohne alle Beziehung dasteht, müht sich mit einem falschen Vorurtheil ab, weil er nämlich die Unterscheidung des Gedankens mit dem wirklichen oder modalen Unterschied verwechselt. Denn er unterscheidet zwischen dem

Dinge selber und dem Bestreben, das in jedem Dinge ist, sich zu erhalten, obgleich er gar nicht weiß, was er unter dem Bestreben versteht; denn diese beiden, obgleich sie in Gedanken oder vielmehr, was ihn an meisten täuscht, in Worten unterschieden werden, unterscheiden sich doch in der That auf keine Weise von einander.

Wie wird das Ding und das Bestreben, dem gemäß ein Ding in seinem Zustande zu verharren strebt, unterschieden?

Um dieses klar zu erkennen, wollen wir das Beispiel einer höchst einfachen Sache vor Augen stellen. Die Bewegung hat die Kraft, in ihrem Zustande zu verharren; diese Kraft ist sicher nichts Anderes, als die Bewegung selber, d. h., daß die Natur der Bewegung eine solche ist. Wenn ich nämlich sage: in diesem Körper A ist nichts Anderes, als eine gewisse Quantität Bewegung, so folgt hieraus klar: solange ich auf jenen Körper A achte, muß ich immer sagen, daß dieser Körper bewegt werde. Denn, wenn ich sagen würde, er verliere seine Bewegungskraft aus sich, so gebe ich ihm nothwendig etwas außer dem, was wir in der Hypothese aufgestellt haben, wodurch er seine Natur verliert.

Wenn aber dieser Beweis zu dunkel seyn sollte, gut, so wollen wir zugeben, daß das Bestreben, sich zu bewegen, etwas außer den Gesetzen und der Natur der Bewegung sey: wenn man also dieses Bestreben als ein metaphysisch Gutes unterstellt, so wird nothwendig dieses Bestreben auch das Bestreben haben, in seinem Seyn zu verharren, und dieses wiederum ein anderes, und so ins Unendliche; ich weiß nicht, was man Widersinnigeres ausdenken könnte. Denn der Grund, warum sie das Bestreben des Dinges von dem Dinge selber unterscheiden, ist, weil sie in sich selber das Bedürfniß, sich zu erhalten, finden und ein solches sich auch in jedem andern Dinge denken.

Ob Gott vor der Schöpfung der Dinge gut genannt werden kann?

Es fragt sich jedoch, ob Gott, bevor er die Dinge geschaffen hatte, gut genannt werden könnte, und aus unserer Definition scheint zu folgen, daß Gott ein solches Attribut nicht gehabt habe, da wir sagen, daß man ein Ding, für sich allein betrachtet, weder gut noch schlecht nennen könne. Dieß wird aber Vielen widersinnig erscheinen; aus welchem Grunde, weiß ich nicht: denn wir erkennen Gott viele solcher

Attribute zu, die ihm vor der Schöpfung der Dinge nur der Machtvollkommenheit nach zukommen, so, wenn er Schöpfer, Richter, barmherzig 2c. genannt wird; weßhalb uns ähnliche Gründe nicht aufhalten dürfen.

Wie das Vollkommene beziehungsweise, und wie es absolut genannt wird.

Wie nun gut und schlecht nur beziehungsweise gesagt wird, so auch die Vollkommenheit, außer wenn wir die Vollkommenheit als die eigentliche Wesenheit des Dinges nehmen in dem Sinne, wie wir oben gesagt haben, daß Gott die unendliche Vollkommenheit hat, d. h. eine unendliche Wesenheit, oder daß er unendlich ist.

Ich mag hier nicht noch mehr hinzufügen; denn ich glaube, daß das Uebrige, was zum allgemeinen Theile der Metaphysik gehört, hinlänglich bekannt und daß es also nicht der Mühe werth sey, es weiter zu verfolgen.

Anhang,

metaphysische Betrachtungen enthaltend.

Zweiter Theil,

worin das Hauptsächlichste, was im speciellen Theile der Metaphysik über Gott und seine Attribute und über den menschlichen Geist uns gewöhnlich entgegentritt, kurz erörtert wird.

Erstes Capitel.

Von der Ewigkeit Gottes.

Eintheilung der Substanzen.

Wir haben schon früher gelehrt, daß es in der Natur nichts gebe, als die Substanzen und ihre Daseynsformen: deßhalb wird man hier nicht erwarten, daß wir etwas über die substantiellen Formen und die realen Accidenzen sagen werden; denn diese, wie andere dieses Schlages, sind durchaus bedeutungslos. Wir haben sodann die Substanzen in die zwei höchsten Gattungen

eingetheilt, nämlich in Ausdehnung und Denken; das Denken in das geschaffene Denken oder den menschlichen Geist — und in das ungeschaffene oder Gott. Die Existenz dieses haben wir sattsam erwiesen sowohl a posteriori aus der Idee desselben, die wir haben, als auch a priori oder aus seiner Wesenheit, gleichsam als der Ursache der Existenz Gottes. Weil wir aber einige von seinen Attributen kürzer, als die Wichtigkeit des Gegenstandes erheischt, abgehandelt haben, so haben wir uns vorgesetzt, sie hier wieder aufzunehmen, weitläufiger zu erklären und zugleich einige Fragen zu lösen.

Das hauptsächlichste Attribut Gottes, was vor allen anderen in Betrachtung kömmt, ist die Ewigkeit Gottes, vermittelst welcher wir seine Dauer erklären, oder vielmehr, da wir Gott keine Dauer beilegen, sagen wir, daß er ewig sey. Denn, wie wir im ersten Theil angemerkt haben, ist die Dauer eine Beschaffenheit der Existenz, nicht aber der Wesenheit der Dinge; Gott aber, dessen Existenz zu seiner Wesenheit gehört, können wir keine Dauer beilegen. Denn, wer Gott jene beilegt, unterscheidet seine Existenz von seiner Wesenheit. Manche fragen, ob Gott jetzt nicht längere Zeit existire, als damals, da er den Adam schuf; dieß scheint ihnen klar

genug zu seyn, und sie glauben, daß Gott daher auf keine Weise die Dauer genommen werden könne. Allein dieß ist eine petitio principii, denn sie setzen voraus, daß die Wesenheit Gottes von seiner Existenz unterschieden sey. Sie fragen nämlich: ob Gott, der bis zu Adam existirt hat, seit der Erschaffung Adams bis auf uns nicht eine größere Zeit existirt habe; deßhalb legen sie Gott an jedem einzelnen Tage eine größere Dauer bei und setzen voraus, daß er gleichsam stets selber von sich selber geschaffen werde. Denn, wenn sie die Existenz Gottes von seiner Wesenheit nicht unterscheiden würden, würden sie Gott keineswegs eine Dauer beilegen, da die Dauer auf keinerlei Weise den Wesenheiten der Dinge zukommen kann; denn Niemand wird je sagen, daß die Wesenheit des Cirkels oder des Dreiecks, insofern sie eine ewige Wesenheit ist, zur jetzigen Zeit bereits länger gedauert habe, als zur Zeit Adams. Da ferner die Dauer größer und kleiner oder gleichsam aus Theilen bestehend gedacht wird, so folgt klar, daß man Gott keine Dauer beilegen kann; denn, da sein Seyn ewig ist, d. h., daß es in diesem Seyn nichts Früheres und nichts Späteres geben kann, so können wir ihm auch nie Dauer beilegen, wenn wir nicht damit den wahren

Begriff, den wir von Gott haben, zerstören wollen, d. h. das, was seiner Natur nach unendlich ist, und was nur als Unendliches begriffen werden kann, in Theile trennen, indem wir ihm nämlich Dauer beilegen.

Der Grund, warum aber die Schriftsteller irrten, ist:

I. Weil sie, ohne Rücksicht auf Gott zu nehmen, die Ewigkeit zu erklären wagten, als ob die Ewigkeit ohne die Betrachtung der göttlichen Wesenheit erkannt werden könnte oder etwas außer der göttlichen Wesenheit wäre, und dieß war wiederum daraus entstanden, weil wir aus Mangel an Worten die Ewigkeit auch den Dingen beizulegen gewöhnt sind, deren Wesenheit von der Existenz unterschieden wird (so wie, wenn wir sagen, es schließe keinen Widerspruch in sich, daß die Welt von Ewigkeit gewesen): wir legen sie auch den Wesenheiten der Dinge bei, solange wir sie selbst nicht existirend denken; denn wir nennen sie dann ewige.

II. Weil sie die Dauer nur in so fern den Dingen beilegt, insofern sie sie im steten Wechsel begriffen glaubten, nicht wie wir, insofern ihre Wesenheit von ihrer Existenz unterschieden wird.

III. Weil sie endlich die Wesenheit Gottes, wie die der geschaffenen Dinge, von seiner Existenz

unterschieden. Diese Irrthümer, sage ich, gaben ihnen die Veranlassung weiter zu irren; denn der erste Irrthum war die Ursache, daß sie nicht erkannten, was Ewigkeit sey, und daß sie sie dagegen als eine Species der Dauer betrachteten. Der zweite Irrthum war die Ursache, daß sie den Unterschied zwischen der Dauer der geschaffenen Dinge und der Ewigkeit Gottes nicht leicht finden konnten. Der letzte endlich, daß sie, während doch die Dauer nichts als eine Beschaffenheit der Existenz ist, die Existenz Gottes von seiner Wesenheit unterschieden und Gott, wie wir bereits gesagt, eine Dauer beilegten.

Damit man aber besser einsehe, was Ewigkeit ist, und wie sie ohne göttliche Wesenheit nicht gedacht werden kann, ist das zu beachten, was wir bereits früher gesagt, daß nämlich die geschaffenen Dinge oder Alles außer Gott stets durch die Kraft der Wesenheit Gottes allein existire, nicht aber aus eigener Kraft, woraus folgt, daß die gegenwärtige Existenz der Dinge nicht die Ursache der zukünftigen ist, sondern nur Gottes Unwandelbarkeit, der zufolge wir sagen müssen, daß, wenn Gott ein Ding einmal geschaffen, er es nachher fortdauernd erhalten oder dieselbe Handlung des Schaffens fortsetzen wird.

Hieraus schliessen wir:

1. Daß man von einem geschaffenen Dinge sagen kann, es genieße der Existenz, weil nämlich die Existenz nicht zu seiner Wesenheit gehört; von Gott aber kann man nicht sagen, er genieße der Existenz: denn die Existenz Gottes ist Gott selber, wie auch seine eigene Wesenheit; hieraus folgt, daß die geschaffenen Dinge der Dauer genießen, Gott aber nicht.

2. Daß alle geschaffene Wesen, während sie der gegenwärtigen Dauer und Existenz genießen, einer zukünftigen durchaus entbehren, weil sie ihnen nämlich fortdauernd gegeben werden muß; von ihrer Wesenheit kann aber nicht Aehnliches gesagt werden. Gott aber, weil seine Existenz zu seiner Wesenheit gehört, können wir keine zukünftige Existenz beilegen; denn die, die er dann hätte, müssen wir ihm auch jetzt beilegen, oder, um eigentlicher zu sprechen, Gott kömmt in der That eine unendliche Existenz zu in gleicher Weise, wie ihm in der That eine unendliche Erkenntniß zukömmt. Und diese unendliche Existenz nenne ich Ewigkeit, die Gott allein und keinem geschaffenen Wesen beigelegt werden muß, keinem sage ich, obgleich seine Dauer kein Anfang und kein Ende hat. Dieß von der Ewigkeit; von der Nothwendigkeit Gottes

sage ich nichts, weil es nicht nöthig ist, da wir seine Existenz aus seiner Wesenheit nachgewiesen haben. Gehen wir also weiter zur Einheit.

Zweites Capitel.

Von der Einheit Gottes.

Ich habe mich sehr oft über die haltlosen Beweisgründe gewundert, womit die Schriftsteller die Einheit Gottes zu stützen versuchen, als da sind: Wenn Einer die Welt erschaffen konnte, seyen ja die Uebrigen überflüssig; wenn Alles auf einen Zweck hinzielt, ist Alles von einem Schöpfer hervorgebracht, und was dergleichen von Ueberlieferungen und äußerlichen Benennungen genommen ist. Mit Uebergehung aller dieser Dinge wollen wir unsern Beweis so klar und kurz, als wir können, hier aufstellen, und zwar folgendermaßen:

Unter die Attribute Gottes haben wir auch die höchste Intelligenz gezählt und haben hinzugesetzt, daß er alle seine Vollkommenheit von sich und nicht von einem Andern habe. Sagt man nun, es gebe viele Götter oder höchst vollkommene Wesen, so müssen nothwendig alle die höchste Erkenntniß haben, damit dieß sey, ist

nicht genug, daß jedes derselben blos sich selber erkenne; denn, da jedes Alles erkennen muß, wird es sowohl sich, als auch alle andere erkennen müssen: hieraus würde folgen, daß die Vollkommenheit der Erkenntniß eines jeden theils von ihm selber, theils von einem Andern abhing; somit wird nicht jedes ein höchst vollkommenes Wesen seyn können, d. h., wie wir eben bemerkt, ein Wesen, das alle seine Vollkommenheit von sich, nicht aber von einem Andern hat, da wir doch schon gezeigt haben, daß Gott das vollkommenste Wesen ist, und daß er existire. Hieraus können wir nun schließen, daß er nur einzig existire; denn, wenn mehrere existirten, so folgte, daß das vollkommenste Wesen eine Unvollkommenheit habe, was widersinnig ist. Dieß von der Einheit Gottes.

Drittes Capitel.

Von der Unermeßlichkeit Gottes.

Wir haben früher gezeigt, daß kein Wesen als endliches und unvollkommenes begriffen werden könne, d. h. als am Nichts Theil habend, wenn wir nicht vorher auf das vollkommene und unendliche Wesen, auf Gott, achten; deßhalb

muß Gott allein absolut unendlich genannt werden, insofern wir nämlich finden, daß er in Wirklichkeit aus unendlicher Vollkommenheit besteht. Unendlich oder unbegränzbar kann er aber auch genannt werden, insofern wir darauf achten, daß es kein Wesen gibt, durch welches die Vollkommenheit Gottes begränzt werden könnte. Hieraus folgt, daß die Unendlichkeit Gottes, dem Worte selbst widerstreitend etwas höchst Positives ist; denn wir nennen ihn in so fern unendlich, insofern wir seine Wesenheit oder höchste Vollkommenheit im Auge haben. Die Unermeßlichkeit aber wird Gott blos beziehungsweise beigelegt; denn sie gehört nicht zu Gott, insofern er absolut, gleichsam als vollkommenstes Wesen, sondern, insofern er als die erste Ursache betrachtet wird, die, obgleich sie nicht die vollkommenste ist, außer rücksichtlich der secundären Wesen, nichts desto minder doch die unendliche ist. Denn es gibt kein Wesen, und kann folgerichtig kein Wesen gedacht werden, das vollkommener als er, und wornach er bestimmt oder gemessen werden könnte. (Das Weitere hierüber s. Axiome 9 Thl. 1).

Die Schriftsteller scheinen jedoch mitunter, wenn sie von der Unermeßlichkeit Gottes sprechen, Gott eine Quantität beizulegen. Denn aus diesem

Attribute wollen sie schließen, daß Gott nothwendig allgegenwärtig seyn müsse, gleichsam als wollten sie sagen, daß, wenn Gott an einem Orte nicht wäre, seine Quantität eine begränzte wäre. Dieß erhellt auch noch besser aus einem andern Grunde, den sie beibringen, um zu zeigen, daß Gott unendlich sey oder unermeßlich (denn sie verwechseln diese beiden mit einander), und daß er auch überall sey. Wenn Gott, sagen sie, die reine Thätigkeit ist, wie er es in der That ist, so ist er nothwendig überall und unendlich; denn, wenn er nicht überall wäre oder seyn könnte, so will er überall seyn, oder wird er nothwendig (man beachte dieß wohl) bewegt werden müssen: hieraus ist klar zu ersehen, daß sie Gott Unermeßlichkeit beilegen, insofern sie ihn wie ein Quantum betrachten; denn sie nehmen die Beweise für die Unermeßlichkeit Gottes aus den Eigenschaften der Ausdehnung, was höchst widersinnig ist.

Fragt man nun, woher wir beweisen, daß Gott überall sey, so antworte ich: dieß haben wir sattsam bewiesen, indem wir gezeigt haben, daß nichts auch nur einen Moment existiren kann, ohne daß es in jedem einzelnen Momente von Gott geschaffen würde.

Die Allgegenwart Gottes kann nicht erklärt werden.

Nun aber, damit die Allgegenwart oder die Gegenwart in jedem einzelnen Dinge gehörig erkannt wird, müßte man nothwendig die innerste Natur des göttlichen Willens durchschauen, mit welchem er nämlich die Dinge geschaffen hat, und mit welchem er sie fortwährend schafft; da dieses aber die menschliche Fassungskraft übersteigt, so ist es unmöglich, zu erklären, wie Gott überall sey. — Manche bestimmen die Unermeßlichkeit Gottes als eine dreifache, nämlich als die des Wesens, der Machtvollkommenheit und der Gegenwart, aber sie beschäftigen sich mit eitelm Gerede; denn sie scheinen zwischen der Wesenheit Gottes und seiner Machtvollkommenheit zu unterscheiden.

Die Machtvollkommenheit Gottes kann nicht von seiner Wesenheit unterschieden werden.

Dieses haben auch Andere noch deutlicher ausgesprochen, indem sie nämlich sagten, daß Gott überall sey der Machtvollkommenheit nach, aber nicht nach der Wesenheit, gleichsam als ob die Machtvollkommenheit Gottes von allen seinen Attributen oder von der unendlichen Wesenheit unterschieden würde, da sie doch nichts Anderes seyn kann; denn, wenn sie etwas Anderes wäre,

müßte sie entweder ein Geschöpf oder ein Accidentielles der göttlichen Wesenheit seyn, ohne welches sie gedacht werden könnte, und Beides ist widersinnig. Wäre sie ein Geschöpf, so bedürfte sie der Macht Gottes, um erhalten zu werden, und so ginge es fort bis ins Unendliche; wäre sie aber etwas Accidentielles, so wäre Gott nicht das einfachste Wesen im Widerspruche mit dem, was wir oben gezeigt haben.

Auch nicht seine Allgegenwart.

Unter Unermeßlichkeit der Gegenwart scheinen sie auch etwas außer der Wesenheit Gottes zu wollen, durch welche die Dinge geschaffen sind und fortwährend erhalten werden. Dieß ist wahrlich eine große Widersinnigkeit, in welche sie dadurch verfallen sind, weil sie die Erkenntniß Gottes mit der menschlichen verwechselten und seine Macht oft mit der Macht der Könige verglichen.

Viertes Capitel.

Von der Unveränderlichkeit Gottes.

Unter **Aenderung** verstehen wir hier alle jene Verschiedenheit, die es in einem Subjecte geben kann, so daß dabei die eigentliche Wesenheit des Subjectes ungeschmälert bleibt;

obgleich sie gewöhnlich auch weiter genommen wird, um die Zerstörung der Dinge zu bezeichnen, nicht sowohl eine absolute, als eine solche, die zugleich die Erzeugung, welche der Zerstörung folgt, in sich schließt: wie wenn wir sagen, die Bündel Reiser werden in Asche, die Menschen werden in Thiere verwandelt. Die Philosophen haben, um dieß zu bezeichnen, auch noch einen andern Ausdruck, nämlich Transformation. Wir reden hier aber nur von der Aenderung, in welcher es keine Transformation des Subjectes gibt, wie wenn wir sagen: Peter wechselt seine Farbe, ändert die Sitten rc.

Es ist nun zu sehen, ob in Gott solche Aenderungen Statt haben: denn es ist nicht nöthig, etwas von der Transformation zu sagen, nachdem wir gezeigt haben, daß Gott nothwendig existirt, d. h., daß er nicht zu seyn aufhören oder in einen andern Gott transformirt werden kann; denn dann hörte er auch zu seyn auf, und es könnte zugleich viele Götter geben, was wir Beides als widersinnig dargethan haben. Damit aber das, was hier noch zu sagen übrig ist, bestimmter erkannt werde, kömmt auch in Betrachtung, daß jede Veränderung entweder von äußeren Ursachen ausgeht, mit oder ohne Willen des Subjectes, oder von einer innern

Ursache und mit Wahl des Subjectes selber. Z. B., daß ein Mensch schwarz wird, erkrankt, wächst u. dgl., geht von äußern Ursachen aus, jenes gegen den Willen, dieses aber nach dem Wunsche des Subjectes selber; spazieren gehen wollen, sich erzürnt zeigen u. s. w., kömmt von äußern Ursachen.

Die ersteren Aenderungen aber, die von äußeren Ursachen ausgehen, finden bei Gott nicht Statt; denn er ist allein die Ursache aller Dinge und erhält von Niemanden eine Einwirkung. Dazu kömmt, daß kein Geschaffenes in sich irgend eine Kraft zu existiren hat und daher noch weit weniger, etwas außer sich oder auf seine Ursache zu wirken. Und, obwohl man in den heil. Schriften oft findet, daß Gott über die Sünden der Menschen zornig oder traurig gewesen sey u. dgl., so wird hier doch nur die Wirkung für die Ursache genommen, wie wir auch sagen: die Sonne sey im Sommer stärker und stehe höher als im Winter, obgleich sie weder ihre Stellung geändert, noch ihre Kräfte zurückgezogen hat. Wie solches auch in den heiligen Schriften oft gelehrt wird, ist bei Jesaias zu ersehen; denn er sagt Cap. 59 V. 2, indem er das Volk anredet: „Eure Verkehrtheiten scheiden euch von eurem Gott."

Fahren wir daher fort, und untersuchen wir, ob es in Gott von Gott selber eine Veränderung geben könne. Daß eine solche in Gott Statt finde, geben wir nicht zu, vielmehr verneinen wir sie durchaus; denn jede Aenderung, die vom Willen abhängt, geschieht, damit das Subject seinen Zustand in einen bessern verändere, was bei dem vollkommensten Wesen nicht Statt finden kann. Sodann gibt es auch eine solche Veränderung nicht, außer um etwas Mißliches zu vermeiden oder um ein fehlendes Gute zu erlangen, was Beides bei Gott nicht Statt finden kann. Somit schließen wir, daß Gott ein unveränderliches Wesen ist.

Anmerkung. Ich habe hier die gewöhnlichen Eintheilungen der Aenderung mit Vorsatz ausgelassen, obgleich wir sie gewissermaßen auch eingeschlossen haben; denn es war nicht nöthig, sie einzeln auf Gott zu beziehen, da wir im Satz 16 Th. 1 gezeigt haben, daß Gott unkörperlich ist, und daß jene gewöhnlichen Eintheilungen nur die Veränderungen der Materie allein enthalten.

Fünftes Capitel.

Von der Einfachheit Gottes.

Gehen wir nun zur Einfachheit Gottes über. Um dieses Attribut recht zu verstehen, muß man sich ins Gedächtniß zurückrufen, was Cartesius in den Pr. der Philos. Th. 1 Art. 48 und 49 gesagt hat, daß es nämlich in der Natur nichts als Substanzen und deren Daseynsformen gebe, wovon er eine dreifache Eintheilung der Dinge ableitet, Art. 60, 61 und 62, nämlich reale, modale und Gedankensubstanzen. Reale wird die genannt, wodurch sich zwei Substanzen von einander unterscheiden, seyen sie von verschiedenen oder von gleichen Attributen, wie z. B. das Denken und die Ausdehnung oder die Theile der Materie, und diese wird daraus erkannt, daß jede ohne Hülfe der andern begriffen werden und folglich existiren kann. Die modale zeigt sich als zweifache, nämlich als solche, die zwischen der Daseynsform der Substanz und der Substanz selber ist, oder als solche, die zwischen zwei Daseynsformen einer und derselben Substanz ist. Letztere erkennen wir daraus, daß, obgleich jede Daseynsform ohne die andere, doch keine ohne die Substanz, deren Daseynsformen sie sind, begriffen wird;

erstere erkennen wir aber daraus, daß, obgleich jene Substanz ohne ihre Daseynsform begriffen werden kann, dennoch die Daseynsform ohne die Substanz unbegreiflich ist. Eine Gedankensubstanz nennt man diejenige, die zwischen der Substanz und ihrem Attribut entsteht, wie wenn man Dauer von Ausdehnung unterscheidet. Dieß erkennt man auch daraus, daß eine solche Substanz nicht ohne irgend ein Attribut gedacht werden kann.

Aus diesen dreien entsteht alle Zusammensetzung. Die erste Zusammensetzung ist die, welche aus zwei oder mehreren Substanzen desselben Attributs gemacht wird, wie jede Zusammensetzung, die aus zwei oder mehreren Körpern gemacht wird, oder aus Substanzen verschiedenen Attributs, wie der Mensch. Die zweite geschieht durch die Einigung verschiedener Daseynsformen. Die dritte endlich geschieht nicht, sondern sie wird blos in Gedanken als geschehend gedacht, damit ein Ding desto leichter erkannt werde. Was aber aus diesen beiden erstern Daseynsformen nicht zusammengesetzt ist, das muß einfach genannt werden.

Es ist daher zu zeigen, daß Gott nicht etwas Zusammengesetztes ist, woraus wir werden schließen können, daß Gott das einfachste Wesen

ist. Denn, da an sich klar ist, daß die zusammensetzenden Theile mindestens von Natur früher sind, als das zusammengesetzte Ding, so werden nothwendig jene Substanzen, aus deren Verbindung und Einigung Gott zusammengesetzt ist, von Natur früher seyn, als Gott selber, und eine jede wird durch sich begriffen werden können, obgleich sie nicht Gott beigelegt wird. Sodann, da jene unter sich nothwendig real verschieden sind, so wird auch die eine für sich ohne die andere existiren können, und so, wie wir oben gesagt, könnte es so viel Götter geben, als es Substanzen gibt, aus denen man Gott zusammengesetzt dächte. Denn, da jede durch sich existiren kann, wird sie auch von sich existiren müssen, und wird sie hieraus auch die Kraft haben, sich alle Vollkommenheiten zu geben, die wir als Gott innewohnend gezeigt haben ꝛc., wie wir schon Satz 7 Th. 1, wo wir die Existenz Gottes dargethan haben, weitläufig erklärten. Da aber nichts Widersinnigeres als dieses gesagt werden kann, so schließen wir, daß Gott nicht aus der Verbindung und Einigung der Substanzen zusammengesetzt werde. Daß es in Gott auch keine Zusammensetzung verschiedener Daseynsformen gebe, ergibt sich hinlänglich daraus, daß es in Gott keine Daseynsformen gibt. Denn

die Daseynsformen entstehen aus dem Anders-werden der Substanz. S. Pr. Th. 1 Art 56. Wenn Jemand noch eine andere Zusammensetzung aus der Wesenheit und der Existenz der Dinge fingiren wollte, so widerstreiten wir dem nicht; man erinnere sich aber, daß wir schon genugsam dargethan haben, daß diese beiden in Gott nicht unterschieden werden.

Hieraus können wir nun deutlich schließen, daß alle Unterscheidungen, die wir zwischen den Attributen Gottes machen, nicht anders als in Gedanken geschehen, daß dieselben aber in der That unter sich nicht verschieden sind; man verstehe darunter solche gedachte Unterschiede, wie ich sie eben beigebracht habe, die nämlich daraus erkannt werden, daß eine solche Substanz nicht ohne irgend ein Attribut seyn kann. Hieraus schließen wir, daß Gott das einfachste Wesen ist. Im Uebrigen kümmern wir uns nichts um den Wirrwarr von Unterscheidungen der Peripatetiker und gehen daher auf das Leben Gottes über.

Sechstes Capitel.

Vom Leben Gottes.

Um dieses Attribut, nämlich das Leben Gottes, recht zu verstehen, ist nothwendig, daß wir im Allgemeinen erklären, was an jedem Dinge unter dessen Leben verstanden wird, und zuerst wollen wir die Ansicht der Peripatetiker prüfen. Diese verstehen unter Leben: „das Verbleiben einer nährenden Seele mit der Wärme.“ S. Aristoteles Buch 1 vom Athmen Cap. 8. Und, weil sie drei Seelen annehmen, nämlich die pflanzliche, empfindende und erkennende, die sie nur den Pflanzen, Thieren und Menschen beilegen, so folgt, wie sie selber zugeben, daß das Uebrige des Lebens untheilhaftig sey. Sie wagten indeß nicht auszusprechen, daß der Geist und Gott des Lebens entbehren; sie fürchteten wohl in das Entgegengesetzte zu verfallen, wenn sie nämlich des Lebens entbehrten, daß sie gestorben seyen. Deßhalb hat Aristoteles (Metaphysik Buch 11 Cap. 7) noch eine andere Definition des Lebens gegeben, die dem Geist allein eigenthümlich ist, nämlich: Leben ist die Thätigkeit der Erkenntniß, und in diesem Sinne hat er Gott, der nämlich erkennt und die reine That ist, Leben beigelegt. Wir

werden uns nicht viele Mühe geben, dieß zu widerlegen; denn, was jene drei Seelen betrifft, die sie den Pflanzen, Thieren und Menschen beilegen, haben wir schon genugsam dargethan, daß sie nichts als Phantasiegebilde sind, weil wir nämlich gezeigt haben, daß es in der Materie nichts als mechanische Gebilde und Thätigkeiten gibt. Was aber das Leben Gottes betrifft, so weiß ich nicht, warum es bei ihm eher eine Handlung der Erkenntniß genannt wird, als eine Handlung des Willens u. dgl. Weil ich aber keine Antwort hierauf erwarte, so gehe ich zur Erklärung dessen über, was ich versprochen habe, nämlich was das Leben sey.

Obgleich dieses Wort oft gebraucht wird, um die Sitten eines Menschen zu bezeichnen, werden wir jedoch nur kurz erklären, was philosophisch damit bezeichnet wird. Man bemerke aber, daß, wenn das Leben auch den körperlichen Dingen beizulegen ist, nichts des Lebens untheilhaftig seyn wird; ist es aber blos denen beizulegen, in denen eine Seele mit dem Körper verbunden ist, so wird nur den Menschen allein und vielleicht auch den Thieren, nicht aber dem Geist und nicht Gott zukommen. Da aber das Wort Leben sich gemeiniglich weiter erstreckt, so ist kein Zweifel, daß es auch den körperlichen Dingen,

die nicht mit einem Geiste verbunden sind, und dem vom Körper getrennten Geist beizulegen ist. Deßhalb verstehen wir unter Leben die Kraft, wodurch die Dinge in ihrem Seyn verharren; und, weil jene Kraft von den Dingen selber verschieden ist, so sagen wir recht eigentlich, daß die Dinge selber Leben haben. Die Kraft aber, wodurch Gott in seinem Seyn verharrt, ist nicht außer seiner Wesenheit, weßhalb man sich ganz richtig ausdrückt, wenn man Gott das Leben nennt. Es fehlt nicht an Theologen, welche glauben, daß die Juden aus dieser Ursache, nämlich weil Gott das Leben und vom Leben nicht unterschieden sey, wenn sie schworen, sagten: חַי יְהוָֹה beim lebendigen Gott, nicht aber חֵי יְהוָֹה beim Leben Gottes; wie Joseph, wenn er beim Leben Pharao's schwört, sagte: חֵי פַרְעֹה beim Leben Pharao's.

Siebentes Capitel.

Von der Erkenntniß Gottes.

Wir zählten früher unter die Attribute Gottes die Allwissenheit, die entschieden Gott zukömmt, weil das Wissen die Vollkommenheit

in sich schließt, und Gott als das vollkommenste Wesen keine Vollkommenheit entbehren kann: deßhalb wird Gott das Wissen im höchsten Grade beigelegt werden müssen, nämlich ein solches, das keine Unwissenheit oder einen Mangel des Wissens voraussetzt oder unterstellt; denn dann gäbe es eine Unvollkommenheit in dem Attribute selber oder in Gott. Hieraus folgt, daß Gott nie die Erkenntniß der Machtvollkommenheit nach gehabt habe, und daß er auch nicht durch logische Folgerung etwas schließe.

Ferner folgt auch aus der Vollkommenheit Gottes, daß seine Ideen nicht wie die unseren von den außerhalb Gott befindlichen Objecten bestimmt werden; im Gegentheil, die Dinge, die außerhalb Gott von Gott geschaffen sind, werden von der Erkenntniß Gottes bestimmt. * Denn sonst würden die Objecte durch sich ihre Natur und Wesenheit haben und würden, mindestens der Natur nach, früher seyn als die göttliche Erkenntniß, was widersinnig ist. Und, weil dieß von Manchen nicht genugsam beachtet wurde, sind sie in ungeheure Irrthümer ver-

* Hieraus folgt klar, daß die Erkenntniß Gottes, wodurch er die geschaffenen Dinge erkennt, sein Wille und seine Macht, wodurch er sie bestimmt, ein und dasselbe ist.

fallen; denn Manche stellten den Satz auf, es gebe außerhalb Gott eine Materie, die gleich ewig wie er durch sich existire, und die der erkennende Gott nach Einigen nur in Ordnung gebracht, nach Anderen ihr noch überdieß eine Form aufgedrückt habe. Andere haben sodann die Dinge vermöge ihrer Natur entweder als nothwendige oder als unmögliche oder als zufällige statuirt, und daß daher Gott diese auch als zufällige kenne und gar nicht wisse, ob sie existirten oder nicht. Andere endlich haben gesagt, Gott kenne das Zufällige aus den Umständen, etwa weil er eine lange Erfahrung gehabt. Außer diesen könnte ich noch andere dergleichen Irrthümer hier anführen, wenn ich es nicht für überflüssig hielte, da aus dem Vorhergesagten ihre Falschheit sich von selber offenbart.

Kehren wir also zu unserm Gegenstande zurück, daß es nämlich außer Gott kein Object seines Wissens gebe, sondern daß er selber das Object seines Wissens, ja sein Wissen sey. Wer aber glaubt, daß auch die Welt ein Object von Gottes Wissen sey, versteht noch weniger, als wer ein von einem ausgezeichneten Architekten aufgeführtes Gebäude für ein Object seines Wissens statuiren will: denn der Baumeister muß noch außer sich ein passendes Material suchen; Gott aber suchte

keine Materie außer sich, sondern die Dinge waren nach ihrer Wesenheit und Existenz von seiner Erkenntniß oder seinem Willen zubereitet worden.

Es fragt sich nun, ob Gott die Uebel oder Sünden, die Gedankenwesen und andere dergleichen erkenne. Wir antworten, daß Gott das, dessen Ursache er ist, nothwendig erkennen müsse, zumal da es auch nicht einen Moment existiren könnte ohne den helfenden Beistand Gottes. Da also die Uebel und Sünden nicht an den Dingen, sondern nur im menschlichen Geiste sind, der die Dinge unter einander vergleicht, so folgt, daß Gott sie außerhalb des Menschengeistes nicht erkenne. Wir sagten, daß die Gedankenwesen Denkformen seyen, und so müssen sie von Gott erkannt werden, d. h., insofern wir begreifen, daß er den menschlichen Geist, wie er immer beschaffen ist, erhalte und hervorbringe, nicht aber, weil Gott solche Denkformen in sich habe, um das, was er erkennt, leichter zu behalten.

Nach diesem Wenigen, was wir gesagt, wenn man es nur recht aufmerksam beachtet, wird nichts über die Erkenntniß Gottes aufgestellt werden können, das nicht mit leichter Mühe zu lösen wäre.

Indeß darf der Irrthum Mancher doch nicht übergangen werden, die den Satz aufstellen, daß Gott nichts als die ewigen Dinge erkenne, nämlich die Engel, die Himmel, die sie sich als ihrer Natur nach unerzeugbar und unzerstörbar dachten, daß er aber von dieser Welt nichts als die Species als ebenfalls unerzeugbare und unzerstörbare erkenne. Diese scheinen wahrlich gleichsam mit Fleiß irren zu wollen und das Widersinnigste zu erdenken. Denn was ist widersinniger, als die Erkenntniß Gottes von einzelnen Dingen auszuschließen, die ohne die Thätigkeit Gottes nicht einmal einen Moment lang seyn können? Dann stellen sie den Satz auf, daß Gott die reell existirenden Dinge nicht kenne; die Kenntniß der universellen aber, die nicht sind und auch keine Wesenheit haben, als die Wesenheit der einzelnen, diese legen sie Gott bei. Wir dagegen legen Gott die Kenntniß der einzelnen Dinge bei, die der universellen sprechen wir ihm ab, außer insofern er den menschlichen Geist erkennt.

Schließlich, ehe wir diesen Gegenstand beenden, muß noch die Frage erledigt werden, ob in Gott viele Ideen oder blos eine und die einfachste sey. Hierauf antworte ich, daß die Idee Gottes, wonach er allwissend genannt wird, die einzige und einfachste ist. Denn er wird in

der That aus keinem andern Grunde allwissend genannt, als weil er die Idee seiner selbst hat, welche Idee oder Erkenntniß zugleich stets mit Gott existirte; denn nichts ist außer seinem Wesen, und jene konnte auch auf keine andere Weise seyn.

Aber die Erkenntniß Gottes von den geschaffenen Dingen kann nicht so eigentlich zum Wissen Gottes gezählt werden; denn, wenn Gott gewollt hätte, hätten die geschaffenen Dinge eine andere Wesenheit, was bei der Erkenntniß, die Gott von sich selbst hat, nicht Statt findet. Es wird jedoch gefragt werden, ob jene eigentlich oder uneigentlich so genannte Erkenntniß der geschaffenen Dinge eine vielfache oder eine einige sey. Allein, um hierauf zu antworten, diese Frage ist nicht verschieden von jenen, ob die Beschlüsse und Willen Gottes mehrere seyen oder nicht, und ob Gottes Allgegenwart oder Beistand, womit er die einzelnen Dinge erhält, in allen Dingen gleich sey; hiervon aber, wie wir schon gesagt, können wir keine bestimmte Erkenntniß haben. Wir wissen aber ganz evident, daß auf dieselbe Weise, wie Gottes Beistand, wenn er auf die Allmacht Gottes zurückbezogen wird, ein einiger seyn muß, obgleich er in den Wirkungen verschiedenartig offenbar wird, eben so auch die

Willen und Beschlüsse Gottes (denn so mag man seine Erkenntniß der geschaffenen Dinge nennen) in Gott betrachtet nicht mehrere sind, obgleich sie durch die geschaffenen Dinge oder, besser, in den geschaffenen Dingen verschiedenartig ausgedrückt sind. Wenn wir endlich auf die Analogie der ganzen Natur achten, so können wir sie wie ein Wesen betrachten, und folglich wird die Idee Gottes oder sein Beschluß über die geschaffene Natur nur eine seyn.

Achtes Capitel.

Vom Willen Gottes.

Wir wissen nicht, wie die Wesenheit Gottes und die Erkenntniß, wodurch er sich erkennt, und der Wille, womit er sich liebt, unterschieden sind.

Der Wille Gottes, wonach er sich lieben will, folgt nothwendig aus seiner unendlichen Erkenntniß, wonach er sich erkennt. Wie aber diese Drei sich von einander unterscheiden, nämlich seine Wesenheit, die Erkenntniß, womit er sich erkennt, und der Wille, wonach er sich lieben will, das zu wissen, bleibt ein bloser Wunsch.

Es fehlt uns zwar nicht an einem Worte (nämlich Personalität), das die Theologen bisweilen gebrauchen, um die Sache zu erklären; aber, wenn wir auch das Wort kennen, so kennen wir doch nicht seine Bedeutung, und vermögen nicht uns einen klaren und bestimmten Begriff davon zu bilden, wenn wir auch glauben mögen, daß in der seligsten Erscheinung Gottes, die den Gläubigen versprochen ist, Gott dieß den Seinen offenbaren wird.

Der Wille und die Machtvollkommenheit Gottes, nach außen genommen, unterscheiden sich nicht von seiner Erkenntniß.

Der Wille und die Machtvollkommenheit nach außen unterscheiden sich nicht von der Erkenntniß Gottes, wie sich aus dem Vorhergehenden genugsam ergibt; denn wir haben gezeigt, daß Gott nicht allein beschlossen habe, daß die Dinge existiren sollen, sondern auch, daß sie mit einer solchen Natur existiren sollen, d. h., daß ihre Wesenheit und Existenz von Gottes Willen und Machtvollkommenheit abhängen mußte: hieraus können wir klar und bestimmt ersehen, daß die Erkenntniß Gottes, seine Machtvollkommenheit und sein Wille, womit er die Geschöpfe schuf, erkennt und erhält oder liebt, sich

auf keine Weise von einander unterscheiden, sondern blos rücksichtlich unseres Denkens.

Wenn wir aber sagen, daß Gott Manches hasse und Manches liebe, so ist dieß in dem Sinne gesagt, in dem die Schrift sagt, daß die Erde die Menschen ausspeien werde, und Anderes dergleichen. Daß aber Gott Niemanden so haßt oder die Dinge so liebt, wie sich der gemeine Haufe einredet, ist genugsam aus der Schrift selber zu entnehmen; denn Jesaias sagt es, und noch deutlicher der Apostel Cap. 9 an die Römer: „Ehe sie (nämlich die Kinder Isaaks) geboren waren und weder Gutes noch Böses gethan hatten, auf daß der Vorsatz Gottes nach der Wahl bestände, nicht aus Verdienst der Werke, sondern aus Gnaden des Berufers ward zu ihm gesagt: Der Größere soll dem Kleinern dienstbar werden 2c." Und kurz darauf: „So sagst du mir: Was schuldigt er denn noch? Wer kann seinem Willen widerstehen? Ja, o Mensch! wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? Spricht wohl ein Werk zu seinem Meister: Warum hast du mich so gebildet? Hat nicht ein Töpfer Macht über den Thon, daß er von derselben

Masse aus einem Klumpen ein Gefäß mache zu Ehren und das andere zu Unehren? rc."

Fragt man nun, warum also Gott die Menschen ermahnt, so kann man hierauf leicht antworten, daß nämlich Gott so von Ewigkeit beschlossen habe, zu dieser Zeit die Menschen zu ermahnen, damit diejenigen bekehrt würden, deren Seligkeit er wollte. Fragt man weiter, ob Gott sie nicht ohne Ermahnung hätte selig machen können, so antworten wir, er hätte können. Fragt man dann etwa wieder, warum er sie also nicht selig mache, so werde ich hierauf antworten, wenn man mir gesagt haben wird, warum Gott das rothe Meer nicht ohne den heftigen Ostwind wegsam gemacht habe, warum er nicht alle einzelne Bewegungen ohne die andern vollbringe, und unzähliges Andere, das Gott durch vermittelnde Ursachen thut. Fragt man von Neuem, warum also die Sünder gestraft werden, da sie nach ihrer Natur und nach dem göttlichen Beschluß handeln, so antworte ich, daß es auch nach dem göttlichen Beschlusse sey, daß sie gestraft werden; und, wenn nur die, von denen wir uns einbilden, daß sie aus Freiheit sündigen, strafbar wären, warum suchen die Menschen die giftigen Schlangen auszurotten?

sie sündigen ja nur nach ihrer eigenen Natur und können nicht anders.

Wenn endlich noch Anderes in den heil. Schriften aufstößt, was uns einen Zweifel beibringt, so ist hier nicht der Ort, das zu erklären; denn hier untersuchen wir nur das, was wir mit der natürlichen Vernunft erreichen können, und es ist genug, wenn wir es evident darstellen, daß wir wissen, das heilige Blatt müsse auch dasselbe lehren: denn die Wahrheit widerspricht nicht der Wahrheit, und die Schrift kann die Albernheiten, wie man sie sich gewöhnlich einbildet, nicht lehren. Fänden wir aber in ihr etwas, was der natürlichen Vernunft entgegen wäre, so könnten wir mit derselben Freiheit, wie wir den Koran und den Talmud widerlegen, auch sie widerlegen. Ferne aber sey es zu denken, daß sich in den heiligen Schriften etwas finden könne, was der natürlichen Vernunft widerstreite.

Neuntes Capitel.

Von der Machtvollkommenheit Gottes.

Daß Gott allmächtig sey, ist hinlänglich dargethan. Hier werden wir nur kurz zu erklären

versuchen, wie dieß Attribut zu verstehen sey; denn Viele reden nicht ehrerbietig genug und nicht wahrheitsgemäß davon. Sie sagen nämlich, manche Dinge seyen ihrer Natur nach und nicht nach dem Beschlusse Gottes möglich, manche unmöglich, und manche nothwendig, und die Allmacht Gottes habe nur bei den möglichen Statt. Wir aber, die wir schon gezeigt haben, daß Alles absolut von dem Beschlusse Gottes abhänge, sagen, Gott ist allmächtig, und, nachdem wir erkannt haben, daß er Manches aus der reinen Freiheit seines Willens beschlossen hat, und sodann, daß er unveränderlich ist, sagen wir nun, daß nichts gegen seine Beschlüsse handeln könne, und daß dieß schon deßhalb unmöglich sey, weil es der Vollkommenheit Gottes widerstreitet.

Es wird aber vielleicht Jemand behaupten, wir hätten Einiges nur dadurch als nothwendig gefunden, daß wir auf den Beschluß Gottes Rücksicht nehmen, z. B. daß Josia die Gebeine der Götzendiener auf dem Altar Jerobeams verbrannt habe: denn, wenn wir blos auf den Willen Josia's achten, werden wir die Sache für eine mögliche halten und auf keine Weise sagen, daß sie in Zukunft nothwendig seyn würde, außer darum, weil der Prophet

dieß nach dem Beschlusse Gottes vorausgesagt hatte; aber, daß die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich seyn müssen, sagt die Sache selber. Allein, in der That, diese erdenken nur aus ihrer Unwissenheit die Unterschiede in den Dingen. Denn, wenn die Menschen die ganze Ordnung der Natur klar erkenneten, würden sie Alles eben so nothwendig finden, wie Alles das, was die Mathematik lehrt; weil dieses aber die menschliche Einsicht übersteigt, so halten wir Manches für möglich und nicht für nothwendig. Deßhalb muß man entweder sagen, daß Gott nichts kann, weil Alles wirklich nothwendig ist, oder daß Gott Alles kann, und daß auch die Nothwendigkeit, die wir in den Dingen finden, von dem alleinigen Beschlusse Gottes gekommen sey.

Wenn Gott eine andere Natur der Dinge gemacht hätte, hätte er uns auch eine andere Erkenntniß geben müssen.

Fragt nun Jemand: Wie aber dann, wenn Gott Anderes beschlossen und bewirkt hätte, daß das, was nun wahr ist, falsch wäre, würden wir dieß nicht dennoch für höchst wahr halten? Allerdings, wenn Gott uns die Natur, die er uns gab, gelassen hätte: dann hätte er aber auch, wenn er gewollt hätte, uns eine solche

Natur geben können, wie er sie nun gemacht hat, mit welcher wir die Natur und die Gesetze der Dinge, wie sie von Gott festgesetzt sind, erkenneten; ja, wenn wir auf seine Wahrhaftigkeit achten, hätte er sie uns geben müssen. Dieß ergibt sich auch aus dem, was wir oben gesagt, daß nämlich die ganze geschaffene Natur nur ein einziges Wesen, folglich der Mensch nur ein Theil der Natur ist, der mit den anderen zusammenhängen muß; somit würde aus der Einfachheit des göttlichen Beschlusses folgen, daß, wenn Gott die Dinge anders geschaffen, er zugleich auch unsere Natur so gestaltet hätte, daß wir die Dinge, wie sie von Gott geschaffen sind, erkennen würden. Deßhalb müssen wir, obgleich wir dieselbe Distinction der Machtvollkommenheit Gottes, welche die Philosophen gewöhnlich geben, beibehalten möchten, sie doch anders erklären.

Wir theilen also die Machtvollkommenheit Gottes ein in beziehungsweise und absolute.

Wir sprechen von einer absoluten Machtvollkommenheit Gottes, wenn wir seine Allmacht betrachten ohne Rücksicht auf seine Beschlüsse, von einer beziehungsweisen aber, wenn wir seine Beschlüsse berücksichtigen.

Ferner gibt es eine ordentliche und eine

außerordentliche Machtvollkommenheit Gottes. Die ordentliche ist, mit welcher er die Welt in einer gewissen Ordnung erhält; die außerordentliche, wenn er etwas außer der Ordnung der Natur thut, wie z. B. alle Wunder, das Sprechen der Eselin, die Erscheinung der Engel u. dgl., obgleich man über dieses Letzte nicht mit Unrecht Zweifel erheben könnte, da es als ein größeres Wunder erscheint, wenn Gott die Welt in derselben bestimmten und unveränderlichen Ordnung regiert, als wenn er die Gesetze, die er selber in der Natur am besten und aus reiner Freiheit festgesetzt (was nur ein Stockblinder leugnen kann), wegen der Albernheit der Menschen abschaffte. Dieß zu entscheiden, wollen wir indeß den Theologen überlassen.

Andere Fragen endlich, die gemeiniglich über die Machtvollkommenheit Gottes aufgeworfen zu werden pflegen, nämlich: ob sich die Machtvollkommenheit Gottes auf das Vergangene erstrecke; ob er das, was er gemacht, besser machen könne; ob er noch mehr Anderes machen könne, als er gemacht, das übergehen wir: denn man kann es aus dem Vorhergesagten leicht beantworten.

Zehntes Capitel.

Von der Schöpfung.

Wir haben schon früher behauptet, daß Gott der Schöpfer aller Dinge sey; nun wollen wir zu erklären versuchen, was unter Schöpfung zu verstehen ist; dann wollen wir das, was gemeiniglich von der Schöpfung behauptet wird, nach Kräften erklären. Wir fangen daher mit dem Ersten an.

Wir sagen also: Schöpfung ist die Handlung, bei welcher außer der wirkenden keine Ursachen aushelfen, oder: Ein Geschöpf ist das, das, um zu existiren, nichts als Gott voraussetzt.

Hieraus ist zu bemerken:

1. Daß wir jene Worte übergehen, welche die Philosophen gemeiniglich anwenden, nämlich „aus dem Nichts," als ob das Nichts eine Materie wäre, aus der die Dinge hervorgebracht würden. Daß sie sich aber so ausdrücken, kommt davon, weil sie aus Gewohnheit, wenn etwas erzeugt wird, etwas vor demselben vorauszusetzen, aus welchem es entsteht, bei der Schöpfung jene Partikel „aus" nicht weglassen konnten. So erging es ihnen auch mit der Materie: weil sie nämlich sehen, daß alle Körper auf

einer Stelle sind und von anderen Körpern umgeben werden, so antworteten sie, da sie sich darnach fragten, wo die ganze Materie sey: „In irgend einem imaginären Raume." Es ist also kein Zweifel, daß sie das Nichts nicht als eine Negation aller Realität betrachteten, sondern es sich als etwas Reales dachten oder vorstellten.

2. Ich sage, bei der Schöpfung halfen keine andere Ursachen, als die bewirkende. Ich konnte wohl auch sagen, daß die Schöpfung alle Ursachen außer der bewirkenden negire oder ausschließe; ich wählte aber lieber helfen, um denen nicht antworten zu müssen, die die Frage aufwerfen, ob Gott sich bei der Schöpfung keinen Zweck vorgesetzt, weßhalb er die Dinge schuf. Ueberdieß, um die Sache besser zu erklären, habe ich die zweite Definition hinzugesetzt, daß das geschaffene Ding nichts als Gott voraussetze, weil nämlich, wenn sich Gott einen Zweck vorgesetzt hat, dieser gewiß nicht außerhalb Gottes war, da es nichts außerhalb Gottes gibt, wodurch er zum Handeln veranlaßt wird.

3. Aus dieser Definition folgt genugsam, daß es keine Schöpfung der Accidenzen und Daseynsformen gibt, da diese eine geschaffene Substanz außerhalb Gott voraussetzen.

4. Wir können uns vor der Schöpfung keine Zeit und keine Dauer denken; vielmehr haben diese mit den Dingen angefangen. Denn die Zeit ist das Maß der Dauer, oder vielmehr sie ist nichts als eine Form des Denkens. Deßhalb setzt sie nicht nur irgend ein geschaffenes Wesen, sondern vornehmlich denkende Menschen voraus. Die Dauer hört aber auf, wo die geschaffenen Dinge zu seyn aufhören, und sie beginnt, wo die geschaffenen Dinge zu seyn beginnen: ich sage geschaffene Dinge; denn, daß Gott keine Dauer zukomme, sondern blos Ewigkeit, habe ich schon oben evident genug dargethan. Deßhalb setzt die Dauer geschaffene Dinge voraus, oder sie unterstellt sie mindestens. Wer sich aber Dauer und Zeit vor den geschaffenen Dingen vorstellt, der leidet an demselben Vorurtheil, wie diejenigen, welche sich einen Raum außerhalb der Materie denken, wie von selbst offenbar ist. — Dieß über die Definition der Schöpfung.

Es ist weiter nicht nöthig, hier das noch einmal zu wiederholen, was wir Axiom 10 Th. 1 dargethan, daß es nämlich eben so viel Kraft erfordere, ein Ding zu schaffen, als es zu erhalten, d. h., daß die Thätigkeit Gottes, die Welt zu schaffen, die nämliche ist, wie die, sie zu erhalten.

Nach diesen Bemerkungen gehen wir nun auf das über, was wir zweitens versprochen haben.

1. Ist also zu untersuchen, was Geschaffenes, und was Ungeschaffenes ist.

2. Ob das, was geschaffen ist, von Ewigkeit hätte geschaffen werden können.

Auf das Erste antworten wir also kurz: Alles das ist geschaffen, dessen Wesenheit klar begriffen wird ohne alle Existenz und doch durch sich begriffen wird, wie z. B. die Materie, von der wir einen klaren und bestimmten Begriff haben, wenn wir sie unter dem Attribut der Ausdehnung begreifen, und wir begreifen sie gleich klar und bestimmt, ob sie existirt oder nicht existirt.

Wenn aber Jemand vielleicht sagen wollte, wir begreifen die Erkenntniß klar und bestimmt ohne Existenz, und doch legen wir sie Gott bei, so ist die Antwort hierauf: Wir legen Gott nicht eine solche Erkenntniß bei, wie die unsrige ist, nämlich eine empfängliche, die von der Natur der Dinge bestimmt wird, sondern eine solche, die reine Thätigkeit ist und daher Existenz in sich schließt, wie wir oben weitläufig genug dargethan; denn wir haben gezeigt, daß die Erkenntniß und der Wille Gottes von seiner

Machtvollkommenheit und Wesenheit, welche die Existenz in sich schließt, nicht unterschieden wird.

Wenn also Alles das, dessen Wesenheit keine Existenz in sich schließt, nothwendig, um zu existiren, von Gott geschaffen, und fortwährend, wie wir oben ausführlich gezeigt, von dem Schöpfer selber erhalten werden muß, so wollen wir uns nicht bei der Widerlegung der Ansicht derer aufhalten, welche die Welt oder das Chaos oder eine von aller Form entblößte Materie gleich ewig wie Gott und also unabhängig von ihm statuiren. Deßhalb gehen wir zum Zweiten und untersuchen, ob das, was geschaffen ist, von Ewigkeit geschaffen werden konnte.

Um dieß richtig zu erkennen, ist die Redeweise „von Ewigkeit" zu beachten; denn wir wollen hier damit noch etwas Anderes bezeichnen, als das, was wir vordem erklärt haben, als wir von der Ewigkeit Gottes sprachen. Denn hier verstehen wir darunter nichts Anderes, als die Dauer ohne Anfang der Dauer oder doch eine solche Dauer, daß, wenn wir sie auch mit vielen Jahren oder Myriaden von Jahren multipliciren wollten und dieses Product wieder mit Myriaden, wir sie doch mit keiner noch so großen Zahl ausdrücken könnten.

Der Beweis ist klar, daß es keine solche Dauer geben könne. Denn, wenn die Welt wiederum von diesem Punkte rückwärts ginge, würde sie nie eine solche Dauer haben können; folglich hätte auch die Welt von einem solchen Anfange nicht bis zu diesem Punkte kommen können. Wollte man etwa sagen, Gott sey nichts unmöglich, denn er ist allmächtig und konnte somit eine Dauer bewirken, größer als irgend eine, die es geben kann; so antworten wir, daß Gott, weil er allmächtig ist, nie eine Dauer schaffen wird, die so groß wäre, daß er keine größere schaffen könnte. Denn das ist die Natur der Dauer, daß stets eine größere oder kleinere, als die gegebene, begriffen werden kann, wie eine Zahl. Wenn man aber noch immer entgegnete, Gott sey von Ewigkeit gewesen und habe also bis zu dieser Zeit gedauert, und so gebe es eine Dauer, welche die denkbar größte sey; so legt man Gott auf diese Weise eine Dauer bei, die aus Theilen besteht, was wir doch zur vollen Genüge widerlegten, indem wir dargethan haben, daß Gott nicht Dauer, sondern Ewigkeit zukomme. Wenn doch dieß die Menschen recht betrachtet hätten! Sie hätten sich sehr leicht aus vielen Beweisführungen und Widersinnigkeiten herauswinden können und hätten dann mit dem

höchsten Genusse in der seligsten Anschauung dieses Gedankens verweilt.

Gehen wir indeß zur Beantwortung der Gründe über, die von Manchen beigebracht werden, wodurch sie nämlich die Möglichkeit einer solchen unendlichen Dauer in Bezug auf deren Anfang darzuthun versuchen.

Zuerst sagen sie also: ein hervorgebrachtes Ding könne zu gleicher Zeit mit der Ursache vorhanden seyn; da aber Gott von ewig gewesen sey, hätten auch seine Wirkungen von ewig hervorgebracht seyn können. Dieß bestätigen sie noch dazu durch das Beispiel von dem Sohne Gottes, der von Ewigkeit vom Vater erzeugt worden ist. Aus dem Vorhergesagten ist indeß klar zu verstehen, daß sie Ewigkeit mit Daüer verwechseln und Gott nur eine Dauer von ewig beilegen, was auch klar aus dem Beispiele erhellt, das sie anführen. Denn dieselbe Ewigkeit, die sie dem Sohne Gottes beilegen, statuiren sie auch als den Geschöpfen möglich. Sodann denken sie sich Zeit und Dauer vor der Erschaffung der Welt, und sie wollen Dauer ohne geschaffene Dinge statuiren, wie Andere die Ewigkeit außerhalb Gott; es ist bereits bewiesen, daß Beides durchaus falsch ist. Wir erwiedern also, daß es

durchaus falsch sey, daß Gott seine Ewigkeit den Geschöpfen mittheilen könne; eben so wenig ist der Sohn Gottes sein Geschöpf, sondern wie der Vater ewig. Wenn wir daher sagen, daß der Vater den Sohn von Ewigkeit erzeugt habe, so meinen wir nichts Anderes, als daß der Vater seine Ewigkeit dem Sohne stets mitgetheilt habe.

Sie argumentiren zweitens, daß Gott, wenn er frei handelt, nicht geringere Macht hat, als wenn er nothwendig handelt; wenn aber Gott nothwendig handelte, so hätte er, da er von unendlicher Vollkommenheit ist, die Welt von ewig schaffen müssen. Auf dieses Argument wird man auch sehr leicht antworten können, wenn man auf seine Grundlage achtet. Diese guten Leute unterstellen nämlich, daß sie verschiedene Ideen von einem Wesen von unendlicher Machtvollkommenheit haben können; denn sie begreifen, daß Gott, sowohl wenn er nach Naturnothwendigkeit handelt, als wenn er frei handelt, von unendlicher Machtvollkommenheit sey. Wir aber verneinen, daß Gott, wenn er aus Naturnothwendigkeit handelt, von unendlicher Machtvollkommenheit ist, was wir wohl verneinen dürfen, und was sogar nothwendig von ihnen zugegeben werden muß, nachdem wir dargethan haben, daß

Gott, das vollkommenste Wesen, frei handle und nur als einziges begriffen werden könne. Wenn sie abermals entgegnen, daß man doch den Fall setzen könne, obgleich es unmöglich sey, daß der aus Naturnothwendigkeit handelnde Gott von unendlicher Machtvollkommenheit sey, so werden wir antworten, daß man das eben so wenig annehmen dürfe, als einen quadrirten Cirkel, aus welchem man schlösse, daß alle vom Centrum an den Umkreis gezogenen Linien nicht gleich wären. Aber dieß ist aus dem eben Gesagten — damit wir das schon längst Gesagte nicht wiederholen — klar genug. Wir haben nämlich so eben gezeigt, daß es keine Dauer gibt, von der man sich nicht das Doppelte oder sonst Größere oder Kleinere denken kann, und daß somit von Gott, der mit unendlicher Machtvollkommenheit frei handelt, stets eine größere oder kleinere, als die gegebene, geschaffen werden kann. Wenn aber Gott aus Naturnothwendigkeit handelte, würde dieß auf keine Weise zu folgern seyn; denn nur jene Dauer, die sich aus seiner Natur ergäbe, würde von ihm hervorgebracht werden können, nicht aber unendliche andere, die größer wären, als die gegebene. Wir argumentiren daher kurz so: Wenn Gott die größte Dauer, d. h. eine so große, daß er keine größere schaffen kann,

geschaffen hätte, würde er nothwendig seine Macht mindern. Das Letztere ist aber falsch; denn seine Macht ist von seiner Wesenheit nicht verschieden, folglich 2c. Ferner, wenn Gott aus Naturnothwendigkeit handelte, müßte er eine solche Dauer schaffen, daß er keine größere schaffen kann: aber der eine solche Dauer schaffende Gott ist nicht von unendlicher Machtvollkommenheit; denn wir können uns stets eine größere als die gegebene denken. Wenn also Gott aus Naturnothwendigkeit handelte, wäre er nicht von unendlicher Machtvollkommenheit.

Es könnte Jemanden hier ein Zweifel entstehen, woher denn nämlich, da die Welt vor fünf tausend Jahren und darüber — wenn die Rechnung der Chronologen richtig ist — geschaffen wurde, woher wir denn doch uns eine größere Dauer denken können, von der wir behauptet, daß sie nicht ohne geschaffene Dinge erkannt werden könne. Dieser Zweifel kann sehr leicht gehoben werden, wenn man beachtet, daß wir jene Dauer nicht aus der blosen Betrachtung der geschaffenen Dinge, sondern aus der Betrachtung der unendlichen Schöpfermacht Gottes erkennen; denn die Geschöpfe können nicht als durch sich existirend und dauernd begriffen werden, sondern gleichsam durch die unendliche Macht Gottes, von welcher allein

sie alle Dauer haben. S. Satz 12 Thl. 1 und Folgesatz.

Schließlich, um nicht mit der Widerlegung nichtiger Argumente hier die Zeit zu verlieren, bemerken wir nur noch dieß: Der Unterschied zwischen Ewigkeit und Dauer, und was die Dauer ohne geschaffene Dinge, und die Ewigkeit ohne Gott ist, ist auf keine Weise erkennbar: wenn man dieß richtig gefaßt, wird man sehr leicht auf alle Einwürfe antworten können; daher halten wir es nicht für nöthig, hiebei länger zu verweilen.

Elftes Capitel.

Von der Mitwirkung Gottes.

Ueber dieses Attribut bleibt wenig oder nichts zu sagen, nachdem wir gezeigt haben, daß Gott in jedem einzelnen Momente fortwährend das Ding gleichsam von Neuem schafft; woraus wir dargethan haben, daß die Dinge aus sich nie irgend eine Macht haben, etwas zu bewirken oder sich zu einer Handlung zu bestimmen, und dieß finde nicht nur bei den Dingen außerhalb des Menschen, sondern auch im menschlichen Willen selber Statt.

Wir wollen nun auf einige hierauf bezügliche Einwürfe antworten, und, obgleich viele andere gewöhnlich beigebracht werden, so wollen wir diese hier auf sich beruhen lassen, weil sie doch hauptsächlich zur Theologie gehören.

Weil es jedoch Viele gibt, welche die Mitwirkung Gottes zugeben und sie in einem ganz andern Sinne nehmen, als wir sie lehren, so ist hier das zu bemerken (um ihren Irrthum ganz leicht aufzudecken), was wir vorher dargethan, daß nämlich die gegenwärtige Zeit keine Verbindung mit der zukünftigen habe (s. Ax. 10 Th. 1), und daß wir dieß klar und bestimmt begreifen; wenn man nur auf dieses genau achtet, kann man mit leichter Mühe alle jene Einwürfe widerlegen, die aus der Philosophie hergeholt werden können.

Um aber diese Frage nicht vergebens berührt zu haben, werden wir im Vorbeigehen auf die Frage antworten: **ob etwas zu der erhaltenen Kraft Gottes hinzukomme, wenn er ein Ding zum Handeln bestimmt.** Die Antwort hierauf haben wir schon einigermaßen berührt, als wir von der Bewegung redeten; wir sagten nämlich, daß Gott dieselbe Quantität Bewegung in der Natur erhalte. Wenn wir also die ganze Natur der Materie betrachten, so

kömmt nichts Neues zu ihr hinzu; aber in Rücksicht der particulären Dinge kann gewissermaßen gesagt werden, daß etwas Neues zu ihr hinzukomme. Bei geistigen Dingen scheint dieß nicht Statt zu finden; denn es ist keineswegs entschieden, daß diese so von einander abhängen. Sodann, da die Theile der Dauer keine Verbindung unter sich haben, so können wir sagen, daß Gott nicht so eigentlich die Dinge erhalte, als hervorbringe; deßhalb muß man von dem Menschen sagen, wenn er jetzt eine bestimmte Freiheit hat, etwas zu thun, Gott habe ihn zu dieser Zeit so geschaffen. Diesem widerstreitet nicht, daß der menschliche Geist oft von außer ihm befindlichen Dingen bestimmt wird, und daß Alles, was in der Natur ist, gegenseitig von einander bestimmt wird, etwas zu thun; denn auch das ist von Gott so bestimmt. Denn kein Ding kann den Willen bestimmen, oder andererseits kein Wille kann bestimmt werden, außer von der Macht Gottes allein. Wie dieß aber nicht der menschlichen Freiheit widerstreite, oder wie Gott dieß mit Erhaltung der menschlichen Freiheit bewirken könne, gestehen wir nicht zu wissen, wie wir schon oft gesagt haben.

Dieses hatte ich mir vorgenommen über die Attribute Gottes zu sagen, von denen ich bisher

keine Eintheilung gegeben habe. Jene Eintheilung aber, die bisweilen von den Schriftstellern gegeben wird, wornach sie nämlich die Attribute Gottes in unmittheilbare und mittheilbare scheiden, scheint mir, um die Wahrheit zu gestehen, mehr eine Namens= als eine Sacheintheilung zu seyn. Denn das Wissen Gottes trifft mit dem menschlichen Wissen eben so wenig zusammen als der Hund, das Himmelszeichen, mit dem Hunde, der ein Jagdthier ist, und vielleicht noch viel weniger.

Wir aber geben diese Eintheilung: Die Attribute Gottes, welche seine thätige Wesenheit erklären, sind verschieden von denen, welche keine Thätigkeit, sondern seine Daseynsweise darlegen. Zu den letzteren gehören: die Einheit, Ewigkeit, Nothwendigkeit rc.; zu jener aber: die Erkenntniß, der Wille, das Leben, die Allmacht rc. Diese Eintheilung ist klar und deutlich genug und umfaßt alle Attribute Gottes.

Zwölftes Capitel.

Vom menschlichen Geiste.

Wir müssen nun auf die geschaffene Substanz übergehen, die wir in ausgedehnte und

denkende eingetheilt haben. Unter ausgedehnter verstanden wir die Materie oder die körperliche Substanz; unter denkender aber nur die menschlichen Geister.

Obgleich die Engel auch geschaffen sind, so gehören sie doch nicht zur Metaphysik, weil sie mit der natürlichen Einsicht nicht erkannt werden; denn ihre Wesenheit und Existenz ist nur durch Offenbarung bekannt und gehört somit nur zur Theologie, deren Erkenntniß, da sie eine ganz andere oder nach ihrer ganzen Art von der natürlichen Erkenntniß verschiedene ist, auf keine Weise mit dieser vermengt werden darf. Es erwarte daher Niemand, daß wir etwas über die Engel sagen werden.

Kehren wir also zu den menschlichen Geistern zurück, worüber nur wenig zu sagen übrig, sondern blos darauf aufmerksam zu machen ist, daß wir nichts über die Zeit der Schöpfung des menschlichen Geistes gesagt haben, weil es nicht hinlänglich ausgemacht ist, zu welcher Zeit Gott ihn schafft, da er ohne Körper existiren kann. Das ist hinlänglich entschieden, daß der menschliche Geist nicht aus einem fremden Keim entsteht; denn dieß findet nur bei Dingen Statt, die erzeugt werden, nämlich bei den Daseyns-

formen einer Substanz; die Substanz selber aber kann nicht erzeugt, sondern nur von dem Allmächtigen allein geschaffen werden, wie wir im Vorhergehenden hinlänglich dargethan.

Um aber etwas von seiner Unsterblichkeit hinzuzufügen, so ist hinlänglich entschieden, daß wir von keinem geschaffenen Dinge sagen können, seine Natur bringe es mit sich, daß es von der Macht Gottes nicht zerstört werde. Denn, wer die Macht hatte, ein Ding zu schaffen, der hat auch die Macht, es zu zerstören. Zudem haben wir sattsam dargethan, daß kein geschaffenes Ding durch seine Natur auch nur einen Moment existiren könne, daß es vielmehr fortwährend von Gott geschaffen werde.

Indeß, obgleich sich dieß so verhält, so sehen wir doch klar und bestimmt, daß wir keine Idee haben, mit der wir es fassen können, daß eine Substanz zerstört werde, wie wir die Ideen der Zerstörung und Erzeugung der Daseynsformen haben. Denn, wenn wir den Bau des menschlichen Körpers betrachten, so begreifen wir klar, daß ein solcher Bau zerstört werden könne; aber nicht gleicher Weise begreifen wir, wenn wir auf die körperliche Substanz achten, daß diese vernichtet werden könne. Endlich fragt der Philosoph nicht

nach dem, was Gott mit der höchsten Macht thun kann, sondern er urtheilt über die Natur der Dinge aus den Gesetzen, die Gott in sie gelegt; deßhalb hält er das für bestimmt und fest, was er aus diesen Gesetzen als bestimmt und fest schließt, obgleich er nicht leugnen wird, daß Gott diese Gesetze und alles Andere verändern könne. Darum untersuchen wir auch nicht, wenn wir von der Seele reden, was Gott machen kann, sondern nur, was aus den Gesetzen der Natur folgt.

Da aber aus diesen klar folgt, daß die Substanz weder durch sich, noch durch eine andere geschaffene Substanz zerstört werden könne, wie wir schon früher, wenn ich nicht irre, mehr als hinreichend dargethan, so müssen wir behaupten, daß der Geist nach den Naturgesetzen unsterblich ist. Und, wenn wir noch tiefer in die Sache blicken wollen, werden wir ganz evident darthun können, daß er unsterblich ist. Denn, wie wir eben gezeigt, folgt deutlich aus den Naturgesetzen, daß die Seele unsterblich ist; jene Naturgesetze aber sind die durch die natürliche Einsicht geoffenbarten Beschlüsse Gottes, wie auch aus dem Vorhergehenden ganz evident ist; daß sodann die Beschlüsse Gottes unveränderlich seyen, haben wir auch dargethan: aus diesem

Allem schließen wir deutlich, daß Gott seinen unveränderlichen Willen über die Dauer der Seelen den Menschen nicht nur durch Offenbarung, sondern auch durch die natürliche Einsicht kund gemacht habe.

Wenn Jemand den Einwurf machte, daß Gott jene natürlichen Gesetze irgend einmal zerstören könne, um Wunder zu thun, so verschlägt das nichts; denn die meisten einsichtsvollern Theologen geben zu, daß Gott nichts gegen die Natur, sondern über der Natur handle: d. h., wie ich es erkläre, Gott hat viele Gesetze des Handelns, die er der menschlichen Erkenntniß nicht mitgetheilt, und die, wenn sie der menschlichen Erkenntniß mitgetheilt wären, gleich natürlich wie die übrigen seyn würden.

Hieraus ergibt sich ganz deutlich, daß die menschlichen Geister unsterblich sind, und ich sehe nicht, was über die menschliche Seele im Allgemeinen hier noch zu sagen übrig wäre. Auch im Einzelnen ist nichts mehr von ihren Functionen zu sagen übrig, wenn nicht die Einwürfe einiger Autoren, wodurch sie bewirken wollen, daß sie das, was sie sehen und fühlen, nicht sehen und nicht fühlen, mich zu einer Antwort aufforderten.

Manche glauben, sie können zeigen, daß der Wille nicht frei sey, sondern stets von einem Andern bestimmt werde. Dieß glauben sie deßhalb, weil sie unter Willen etwas von der Seele Getrenntes verstehen, das sie wie eine Substanz betrachten, deren Natur darin allein besteht, daß sie indifferent sey. Wir aber werden, um alle Verwirrung zu vermeiden, die Sache vorher erklären, wodurch wir ganz leicht die Unrichtigkeit jener Einwürfe aufdecken werden.

Wir sagten, daß der menschliche Geist ein denkendes Wesen sey; hieraus folgt, daß er aus seiner Natur allein (diese an sich allein betrachtet) etwas thun kann, nämlich denken, d. h. bejahen und verneinen. Die Gedanken werden aber entweder von Dingen, außerhalb des menschlichen Geistes befindlich, oder vom Geiste allein bestimmt, da er selbst eine Substanz ist, aus deren denkender Wesenheit viele Denkhandlungen folgen können und müssen. Jene Denkhandlungen aber, die keine andere Ursache von sich anerkennen, als den menschlichen Geist, werden Wollen genannt; der menschliche Geist aber, insofern er als zureichende Ursache zur Hervorbringung solcher Handlungen gedacht wird, wird Wille genannt.

Daß aber die Seele eine solche Macht habe, obgleich sie von keinen äußern Dingen bestimmt wird,

kann am besten durch das Beispiel von Buridans Esel erklärt werden. Nehmen wir einen Menschen, statt eines Esels in ein solches Gleichgewicht gestellt, so wird der Mensch nicht für ein denkendes Wesen, sondern für einen ganz gemeinen Esel gehalten werden müssen, wenn er vor Hunger und Durst stirbt. Sodann erhellt es auch daraus, wie wir vorhin gesagt, wenn wir alle Dinge bezweifeln wollten und die zweifelhaften Dinge nicht blos für zweifelhaft erklären, sondern als falsche verwerfen wollten. S. Cart. Pr. Th. 1 Art. 39.

Ferner ist zu bemerken, daß, obgleich die Seele von äußern Dingen etwas zu bejahen und zu verneinen bestimmt wird, sie doch nicht so bestimmt wird, als wenn sie von äußeren Dingen gezwungen würde; vielmehr bleibt sie stets frei. Denn kein Ding hat die Macht, seine eigene Wesenheit zu zerstören; deßhalb bejaht und verneint es stets frei das, was es bejaht und verneint, wie in der vierten Meditation hinlänglich erklärt worden ist. Wenn also Jemand fragte, warum die Seele dieses oder jenes will und dieses oder jenes nicht will, so werden wir ihm antworten: weil die Seele ein denkendes Wesen, d. h. ein Ding ist, das seiner Natur nach die Macht zu wollen und nicht zu wollen,

zu bejahen und zu verneinen hat; denn das heißt ein denkendes Wesen seyn.

Nach diesen Erklärungen wollen wir die Einwürfe der Gegner betrachten. Der erste Einwurf lautet solchermaßen: Wenn der Wille gegen die letzte Vorschrift der Erkenntniß wollen könnte, wenn er das Gegentheil des von der letzten Vorschrift der Erkenntniß vorgeschriebenen Guten verlangen könnte, so würde er das Schlechte um des Schlechten willen verlangen können. Aber das Letztere ist widersinnig; folglich auch das Erstere.

Aus diesem Einwurf ist klar zu ersehen, daß sie nicht verstehen, was Wille ist; denn sie verwechseln ihn mit der Begierde, welche die Seele hat, nachdem sie etwas bejaht oder verneint hat, was sie von ihrem Lehrer gelernt haben, der den Willen als Begierde um des Guten willen definirt hat. Wir aber sagen, der Wille ist das Bejahen, daß dieses gut sey, und umgekehrt, wie wir schon bei der Ursache des Irrthums zur Genüge erklärt haben, dessen Ursprung wir darin gezeigt haben, daß der Wille weiter reiche als die Erkenntniß. Wenn aber der Geist nicht demgemäß, daß er frei ist, bejahte, daß

dieß gut sey, würde er nichts begehren. Daher erwiedern wir auf den Einwurf, indem wir zugeben, daß der Geist nichts gegen die letzte Vorschrift der Erkenntniß wollen könne, d. h. nichts wollen könne, insofern man nach unserer Annahme Nichtwollen so nimmt, daß dabei der Geist ein Ding für schlecht erachtet, d. h. etwas nicht will; wir verneinen jedoch, daß er das, was bös ist, absolut nicht hätte wollen, d. h. für gut halten können; das wäre gegen die Erfahrung selber. Denn Vieles, was bös ist, halten wir für gut, und wiederum Vieles, was gut halten wir für bös.

Der zweite Einwurf oder, besser gesagt, der erste, weil der bisherige keiner war, ist: Wenn der Wille nicht von dem letzten Urtheil der praktischen Erkenntniß zum Wollen bestimmt wird, so wird er also sich selber bestimmen. Aber der Wille bestimmt sich selber nicht, weil er aus sich und seiner Natur unbestimmt ist. Hievon argumentirt man nun folgendermaßen weiter. Wenn der Wille aus sich und seiner Natur indifferent ist zum Wollen und Nichtwollen, so kann er nicht von sich selber zum Wollen bestimmt werden; denn, was bestimmt, muß so sehr

bestimmt seyn, als das unbestimmt ist, was bestimmt wird. Aber der Wille, als sich selbst bestimmend betrachtet, ist eben so unbestimmt, als er es ist, wenn man ihn als bestimmt betrachtet. Denn die Gegner nehmen in dem bestimmenden Willen nichts an, was nicht eben so in dem noch zu bestimmenden oder bereits bestimmten Willen ist; es kann aber auch hier nichts angenommen werden: folglich kann der Wille nicht von sich selber zum Wollen bestimmt werden. Wenn nicht von sich selber, also von anders woher. Dieß sind die eigenen Worte Heerbords, Professors zu Leyden, womit er hinlänglich zeigt, daß er unter Willen nicht den Geist selber versteht, sondern etwas Anderes außerhalb des Geistes oder im Geiste, gleichsam eine tabula rasa, alles Denkens bar, jedes Gemälde aufzunehmen fähig oder eher wie eine Wage in der Schwebe, die von jedem Gewicht nach einer von beiden Seiten getrieben wird, jenachdem das hinzukommende Gewicht bestimmt ist, oder endlich etwas, was kein Mensch durch irgend einen Gedanken erfassen kann. Wir haben eben gesagt und sogar deutlich dargethan, daß der Wille nichts als der Geist selber ist,

den wir denkendes Wesen, d. h. bejahendes und verneinendes, nennen, woraus wir klar entnehmen, wenn wir nur auf die Natur des Geistes achten, daß er die Macht habe, zu bejahen und zu verneinen; denn, das sage ich, ist Denken. Wenn wir demnach daraus, daß der Geist denkt, schließen, daß er die Macht habe, zu bejahen und zu verneinen, warum suchen wir also hinzutretende Ursachen, um das zu bewirken, was aus der Natur der Sache allein folgt? Erwiedert man aber, der Geist selber ist nicht mehr zum Bejahen als zum Verneinen bestimmt, und schließt man daraus, daß wir nothwendig eine Ursache suchen müssen, wodurch er bestimmt wird, so argumentire ich gerade im Gegentheil: Wenn der Geist aus sich und seiner Natur nach blos zum Bejahen bestimmt wäre (obgleich es unmöglich ist, dieß anzunehmen, solange wir ihn als ein denkendes Wesen denken), dann könnte er seiner Natur allein nach blos bejahen, niemals aber, wenn auch noch so viel Ursachen hinzuträten, verneinen. Wenn er aber weder zum Bejahen noch zum Verneinen bestimmt ist, könnte er Keines von Beiden thun. Wenn er endlich zu Beiden die Macht hat, wie wir eben gezeigt daß er sie hat, so wird er Beides aus seiner Natur allein thun können, ohne daß ihm eine

andere Ursache hilft, was bei Allen denen klar entschieden ist, die das denkende Wesen als denkendes Wesen betrachten, d. h., die das Attribut des Denkens von dem denkenden Wesen selber, von dem es nur dem Gedanken nach unterschieden wird, auf keine Weise trennen, wie die Gegner thun, die das denkende Wesen von allem Denken entblösen und es zu jener ersten Materie der Peripatetiker machen. Darum antworte ich auf den Einwurf, und zwar auf den Obersatz, folgendermaßen: Wenn man unter Wille ein alles Denkens beraubtes Wesen versteht, so geben wir zu, daß der Wille seiner Natur nach unbestimmt ist. Wir verneinen aber, daß der Wille etwas von allem Denken Beraubtes ist; im Gegentheil statuiren wir ihn als Denken, d. h. als die Macht zu Beidem, nämlich zum Bejahen und zum Verneinen, worunter man gewiß nichts Anderes verstehen kann, als die hinreichende Ursache zu Beidem. Sodann verneinen wir auch, daß, wenn der Wille unbestimmt, d. h. alles Denkens beraubt wäre, irgend eine andere hinzutretende Ursache als Gott mit seiner unendlichen Schöpfermacht ihn bestimmen könnte. Denn das denkende Wesen ohne alles Denken zu fassen, heißt so viel, als ein ausgedehntes Wesen ohne Ausdehnung fassen zu wollen.

Um endlich hier nicht noch viele Einwürfe erörtern zu müssen, will ich nur daran erinnern, daß die Gegner, weil sie den Willen nicht verstanden und keinen klaren und bestimmten Begriff vom Geiste hatten, den Geist mit den körperlichen Dingen vermengten, und dieses entstand daraus, weil sie die Worte, die man gewöhnlich für körperliche Dinge gebraucht, zur Bezeichnung geistiger Dinge, die sie nicht verstanden, anwendeten; denn sie waren gewöhnt, jene Körper unbestimmt zu nennen, die von gleich mächtigen äußeren und ganz entgegengesetzten Ursachen nach entgegengesetzten Seiten getrieben werden und deßhalb im Gleichgewicht bleiben. Da sie also den Willen als unbestimmten aufstellen, so scheinen sie ihn auch wie einen im Gleichgewicht schwebenden Körper gefaßt zu haben, und, weil jene Körper nichts haben, als was sie von äußern Ursachen empfingen (woraus folgt, daß sie stets von einer äußern Ursache bestimmt werden müssen), so glauben sie, daß dasselbe auch bei dem Willen erfolge. Wir haben indeß schon hinlänglich erklärt, wie dieß sich verhält, und schließen deßhalb hier.

Ueber die ausgedehnte Substanz haben wir schon früher auch hinlänglich gesprochen, und außer diesen beiden erkennen wir keine andere an.

Was die realen Accidenzen und andere Qualitäten betrifft, so sind diese zur Genüge beseitigt, und es ist nicht nöthig, zu ihrer Widerlegung Zeit aufzuwenden; deßhalb legen wir hier die Feder nieder.

Inhalt.

Inhaltsverzeichniß der Sätze, Lehnsätze und Folgesätze, die im ersten, zweiten und dritten Theile der Prinzipien der Philosophie enthalten sind.

Erster Theil.

Seite.

Zweiter Theil.

Seite.

Seite.

Seite.

Dritter Theil.

Verzeichniß der Kapitel und Gegenstände, die im ersten und zweiten Theile des Anhanges enthalten sind.

Erster Theil.

Seite.

Seite.

Zweiter Theil.

1. Cap. Von der Ewigkeit.

2. Cap. Von der Einheit Gottes.

3. Cap. Von der Unermeßlichkeit Gottes.

4. Cap. Von der Unveränderlichkeit Gottes.

Seite.

